Michel Onfray

**ÎNŢELEPCIUNE**

**Cum să trăiești la poalele unui vulcan**

Traducere din limba franceză și note de Petruţa Spânu

**Editor: Vasile Burlui**

Redactor: Simona Modreanu Tehnoredactor: Paul Gorban Design copertă: Diana Morărașu Bun de tipar: Livia Jacob DTP: Cornel Dulceanu

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României ONFRAY, MICHEL**

**Înţelepciune: cum să trăiești la poalele unui vulcan / Michel** Onfray; trad. din 1 b. franceză și note de Petruţa Spânu.

— Iași: Cartea Românească Educaţional, 2021

ISBN 978 – 606 – 057 – 062 – 2

I. Spânu, Petruţa (trad.; note)

**1**

Michel Onfray, *Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan*

© Éditions Albin Michel/ Flammarion, Paris, 2019.

© Editura Cartea Românească Educaţional, 2021.

Toate drepturile asupra acestei ediţii sunt rezervate. Nicio parte a acestei cărţi nu poate fi reprodusă sub nicio formă electronică sau mecanică (incluzând fotocopierea, înregistrarea sau stocarea informaţiei) fără permisiunea, în scris, a editurii.

Grupul Editorial Cartea Românească Educaţional

Copyright © Editura Cartea Românească Educaţional, Iași, 2021.

Adresa: Bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, nr. 2, Iași – 700124 www.ceredu.ro

Michel Onfray

**ÎNŢELEPCIUNE**

***J***

**Cum să trăiești la poalele unui vulcan**

Traducere din limba franceză și note de Petruţa Spânu

Cartea Românease Ă EDUCAŢIONAL

Notă asupra ediţiei

Michel Onfray (n. 1959) este astăzi filosoful francez cel mai cunoscut și apreciat de publicul larg. A publicat peste 100 de volume și a fost tradus în 25 de limbi, între care și în limba română (14 cărţi). Se definește ca hedonist, ateu, libertarian și anarhist de stânga. Este întemeietorul, în 2002, al Universităţii populare din Caen, ale cărei cursuri au fost retransmise în mod regulat pe postul de radio France Culture și, mai recent, al unei televiziuni web independente și al unei reviste lansate în luna iunie 2020, care a stârnit deja numeroase controverse. Un asteroid, descoperit în 2005, îi poartă numele (289992 Onfray).

Cum trebuie să ne comportăm într-o civilizaţie care este pe cale de a se prăbuși? Citindu-i pe romani, a căror filosofie se sprijină pe exemple demne de urmat și nu pe teorii himerice. *Înţelepciune sau Cum să trăiești la poalele unui vulcan* (apărută în Franţa în luna ianuarie 2019) este a treia parte din *Scurtă enciclopedie a lumii (Cosmos, Decădere* și *înţelepciune).* Este o „filosofie practică”, după cum spune autorul, în care asistăm la moartea lui Plinius cel Bătrân în erupţia vulcanului Vezuviu din anul 79 și la lupte de gladiatoare, la sinucideri grandioase și la banchete de filosofi ridicoli, la prietenii sublime și la asasinate care au schimbat cursul istoriei. Întâlnim figuri tragice și patetice, pe austerul Cato cel Bătrân, Cincinantus cel prob, curajosul Mucius Scaevola, virtuoasa Lucreţia, mari exemple de educaţie romană, dar și filosofi, Seneca și Cicero, Epictet și Quintilianus, între alţii.

Această carte răspunde unor întrebări foarte concrete: Cum să-ţi folosești timpul? Cum să fii neclintit în faţa durerii? Este posibil să îmbătrânești frumos? în ce mod poţi îmblânzi moartea? Trebuie să facem copii? Ce

înseamnă să te ţii de cuvânt? Care este diferenţa între iubire și prietenie? Poţi poseda fără a fi posedat? Trebuie să ne ocupăm de politică? Ce învăţăm de la natură? Ce înţelegem prin morala onoarei? Așteptând catastrofa care va pune capăt civilizaţiei, putem totuși să „trăim ca romanii", adică „să stăm drept", după cum scrie Marcus Aurelius.

Bibliografia folosită de autor pentru a-și ilustra ideile filosofice este foarte bogată. Majoritatea lucrărilor despre care scrie autorul în ediţia franceză sunt transpuse în românește de multă vreme. Prin urmare, n-am tradus numeroasele citate direct din ediţiile franceze folosite de autor, ci le-am utilizat pe cele românești deja publicate, care aveau ca limbi-sursă elina sau latina. Cum însă nu toţi autorii citaţi au fost transpuși în limba română, am beneficiat de ajutorul nepreţuit al doamnei prof. univ. dr. *emeritus* Mihaela Paraschiv, care a efectuat o parte dintre tălmăcirile din limbile elină și latină. Îi mulţumesc și pe această cale pentru ele, ca și pentru toate observaţiile sale pertinente în verificarea corectitudinii trimiterilor făcute de autor, uneori nu tocmai exacte. Am inclus, aşadar, în locul bibliografiei franceze, o Bibliografie conţinând operele în limba română citate în cuprinsul cărţii.

Cartea se adresează atât specialiștilor, cât și publicului larg. Va avea, cred, impactul scontat asupra unui eșantion considerabil de cititori: studenţi, masteranzi, doctoranzi de la Limbi clasice, Istorie, Filosofie, istorici ai antichităţii greco-latine, oameni de cultură interesaţi de antichitate și de reverberaţiile sale în contemporaneitate.

Petruţa Spânu în primul volum al acestei *Scurte enciclopedii a lumii,* anunţasem o trilogie: *o filosofie a naturii* în *Cosmos,* o *filosofie a istoriei* în *Decădere, o filosofie practică* în *înţelepciune.*

Realizând această trilogie, mă văd obligat să adaug la această concizie ironică din omisiune voluntară o concizie mai lungă fără ca totuși să mă angajez asupra numărului de volume definitive…

Deocamdată, ea crește cu trei noi opusuri: o *filosofie*

*a naturii umane* în *Anima, o filosofie a artei* în *Estetica* și *o filosofie a post-umanului* în *Nihilism.*

*Pentru Augustin Cibois*

Mai bine să fii la periferia a ceea ce se înalţă decât în centrul a ceea ce se prăbușește.

Nietzsche

Prefaţă J

Să devii zeul lui Plinius cel Bătrân

*Ce înseamnă să trăiești la poalele unui vulcan?*

În umbra Vezuviului, la acel sfârșit al anului 79 al erei comune, ţăranii romani îşi cultivă ogoarele cu animale lenește, culeg strugurii pentru a produce un vin care are gustul pietrei de lavă, îi auzim râzând și vorbind în aerul parfumat al toamnei, înaintează în ritmul cosmosului, simt virgilieni fără a-l fi citit vreodată pe Virgiliu.

În căsuţe ca și în vilele luxoase care dau spre mare, se mănâncă o pâine coaptă în cuptorul alimentat cu curpeni, se degustă sardelele pescuite în Mediterana, stropite cu un ulei provenit din măslinii pe care îi cunoaştem.

Nu departe de acolo, în vila lui Piso, socrul lui Iulius Caesar, în secolul precedent, se vorbea despre filosofie, se citea *De rerum natura* [Despre natura lucrurilor] de Lucreţiu, se comenta gândirea atomistă a lui Democrit, umblai singur sau sporovăind pe aleile străjuite de busturi de filosofi și de oameni mari, de zei greci și de fauni, de poeţi și de dansatori, de satiri beţi și de un zeu Pan care se împreunează cu o capră.

La Pompei întâlneşti preoţi parfumaţi cu tămâie și prostituate împrăștiind în urma lor miresme de zambilă, patricieni îmbrăcaţi m şi plebei cu mușchi de bronz, comedianţi ignorând diferenţa dintre scenă și stradă și sclavi citindu-le proprietarilor lor bogaţi pe marii autori, comersanţi șireţi și matroane pregătindu-și în minte mâncărurile pe traseul cumpărăturilor, gladiatori cu pielea unsă cu ulei și pictori figurând în interioarele comanditarilor lor scene câmpenești, copii jucându-se în for și străini precedaţi de parfumurile lor orientale,

învăţători studioși și elevii lor neatenţi sau invers.

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE îndrăgostiţi iubindu-se cu adevărat și masculi în rut plătind femei venale; câini în lanţ învârtindu-se la nesfârșit în preajma cuștilor lor și brutari îmbălsămând cartierul cu mirosul pâinii, zidari ridicând pereţii caselor tot mai numeroase în cetate și ţesători macerând purpura pentru a obţine vopseaua preţioasă, sculptori imortalizând în marmură figurile oamenilor importanţi ai momentului și ciocli pregătind marea călătorie atât a consulilor cât și a negustorilor de lămpi cu ulei în sfârșit egali, pescari lăsând să putrezească la soare măruntaiele sărate ale peștilor pentru a face *garum,* sosul cel mai obișnuit și torcătoare de lână preocupate de zgomotul fuselor, tăietori de piatră reparând amfiteatrul și fabricanţi de amfore cu forme alungite, meșteri prelucrând argila în ţigle sau cărămizi și armatori gândindu-se la beneficii, bancheri dând cu împrumut celor care au deja și fierari conducând focul după voinţă, chirurgi deschizând ochii pentru a opera cataracte și arhitecţi desenând temple zeilor, bijutieri filând aurul ca pe mătase și colportori de ceramică multicoloră, medici gustând udul pacienţilor și comercianţi de sandale din piele cu miros puternic, apretori călcând în picioare ţesături roșii și galbene, albastre și verzi în urina încălzită de soarele dogoritor, catârgii care miros a măgăriţă și hamali viguroși, crescători de cocoși de luptă aprigi la câştig și cârciumari servind vin, agenţi imobiliari făcându-și afacerile în băile calde ale fermelor și cântăreţi din fluier gemănat

Mai erau apoi și zigzagul fluturilor nepăsători, și basul continuu al albinelor zumzăitoare, păsările piuind în arbuști și păunii desfășurându-și încetișor rotocoalele în lumina din Campania, murmurul apei căzând în fântâni, foșnetul firelor penelului piciorului desfășurând o ghirlandă de flori și parfumul de nisip din palestră. Vacarmul, sunetele, parfumurile, culorile, vibraţiile vieţii.

De la osci, greci, etrusci și samniţi, altfel spus de o mie de ani, oamenii trăiesc astfel la poalele vulcanului

despre care ei știu totuși că-i poate târî în moarte după capriciul său. Focul nu doarme niciodată cu adevărat.

În *Naturales Quaestiones,* Seneca relatează într-adevăr că un cutremur de pământ a provocat mari pagube cu șaptesprezece ani mai devreme, la 5 februarie 62: „O parte a orașului Herculaneum s-a prăbușit și chiar ceea ce a mai rămas este lipsit de siguranţă”. Apoi: „Și la Neapolis, oraș ușor lovit de groaznica nenorocire, particularii au suferit multe pierderi, dar nu a fost atins nimic din bunul public: deși unele case au fost distruse, cutremurul s-a produs pretutindeni aproape fără pagube. Se mai adaugă pieirea unei turme de șase sute de oi, niște statui crăpate în două, unii oameni rămași cu mintea zdruncinată și rătăcind neputincioși”[1]. Au scris Strabon, Vitruviu, Diodorus Siculus (sau Diodor din Sicilia): în acest loc, oamenii trăiesc cu pericolul unui foc ce poate distruge totul dintr-odată. Și totuși trăiesc.

Suetonius povestește în *Vieţile celor doisprezece cezari* că a mai fost un cutremur de pământ în regiunea Neapole în anul 64. Teatrul în care Nero o făcea pe actorul a fost zguduit foarte puternic de sinistru; placid, împăratul care se credea artist n-a manifestat nicio emoţie și a continuat să cânte ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic („Nero Claudius Caesar”, XX, 3). Tadtus dă mai multe detalii în *Anale*: de fapt, Nero se săturase să se producă în săli private și prea mici; pentru a evita să cânte la Roma și să fie huiduit, „și-a ales Neapolis, un oraș oarecum grecesc”[2], deci mai politicos în materie culturală. Teatrul este plin. Nero se dăruiește. Pământul se cutremură. El nu vrea să



1 Lucius Annaeus Seneca, *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac.* Traducere de Tudor Dinu, Vichi Eugenia Dumitru, Ștefania Ferchedău, Lavinia Cuță. Postfață și note de Ioana Costa. Indice și Tablă generală de materii de Tudor Dinu, Iași, Editura Polirom, 1999, Cartea a șasea, Despre cutremure, 1.1.-3., p. 119 *(n. t.).*

2 Publius Cornelius Tacitus, *Anale.* Traduse din limba latină, introducere și note de Gheorghe Guțu, confruntarea textelor a fost realizată de Gabriela Cre|ia, București, Editura I luinanitas, 1995, Cartea a XV-a, 33, p. 424 *(n. t.).*

știe de nimic și continuă. Recitalul ţine până la sfârșit. Publicul iese. Și atunci: întregul teatru se prăbușește… Megaloman, Nero vede în aceasta un bun augur. Pentru a aduce mulţumiri zeilor, el compune noi cântece!

Cunoaştem bine detaliul faimoasei erupţii datorită celor două scrisori pe care Plinius cel Tânăr le scrie lui Tacitus despre moartea unchiului și tatălui său adoptiv, Plinius cel Bătrân. Cu câteva zile înaintea erupţiei din anul 79 care avea să înghită Pompei, Herculaneum, Oplonti și Stabia și să facă peste douăzeci de mii de morţi, fântânile au încetat să mai curgă, iar artezienele au secat. Ușoare cutremure de pământ au zguduit regiunea din jurul Vezuviului; apoi au devenit mai importante. Locuitorii sunt atunci pe cale de a-l sărbători pe zeul roman al focului, Vulcan, în Vulcanalii, în timpul cărora vinul curge o săptămână în valuri…

Plinius cel Bătrân este un om complet care știe la fel de bine să mânuiască spada pe un câmp de bătălie și să scrie im tratat despre aruncarea suliţei de pe cal; este capabil de a redacta monumentala enciclopedie *Naturalis Historia* și de a conduce războiul în Germania, în Armenia, în Iudeea; apoi să fie istoric scriind o istorie a războaielor din Germania în douăzeci de cărţi; strălucește în arta militară, în scris, în istorie, în științele naturii și manifestă un umanism de prim rangvom vedea de ce și cum. A fost procurator în mai multe provincii, dintre care poate și Belgia, prefect al unei legiuni, posibil în Egipt, apropiat de împăratul Vespasian, comandant al flotei din Misenum, cunoscând suficient natura pentru a scrie despre plante și animale, pietre și flori, agricultură și viticultură, pomi fructiferi și podgorii, păsări și insecte, plante medicinale și geografie, fenomene cerești și arhitectură, legume și monumente romane și despre atâtea alte subiecte care fac din el un fel de Aristotel roman pe teren enciclopedic.

El știe de asemenea să fie filosof atunci când reflectează la ceea ce descrie. Se găsesc în *Naturalis Historia* meditaţii ca acestea: au vorbele o virtute

medicinală? Este finită și unică lumea? Care este adevărata înţelepciune? Cum se poate defini fericirea supremă? Ce trebuie numit zeu? Cu ce seamănă începutul picturii? De când datează pasiunea pentru marmură în locurile de lux? apoi alte întrebări și mai uimitoare: cine a oferit Romei cei mai mulţi lei? Când au apărut primii bărbieri? De când datează primele orologii? Care este primul roman care a înhămat lei? Cum procedează iepele care se reproduc prin vânt? Cine a inventat parcurile cu animale – grădinile zoologice? Care pești sunt prevăzuţi cu voce? Și ce se poate spune despre cocoșul vorbitor? Oare stridiile aud? Nu este interogarea esenţa oricărei întreprinderi filosofice?

Bineînţeles, Plinius cel Bătrân a scris și despre vulcani – despre ce subiect n-a scris? Citindu-l, înţelegem că este un gânditor, s-o spunem în cuvinte contemporane, empiric și pozitivist, raţionalist și materialist. Elimină zeii, acceptă un zeu unic, dar îl consideră nepăsător faţă de lume și depinzând de raţiunea pură! Vulcanul este pentru el un miracol referitor la munţi, un foc infinit și repetat, o incandescenţă chiar sub zăpadă, îngheţ și gheaţă, un jar pe care nu-l epuizează consumul și scurgerile sale, o combustie de pământ. Știe că se găsesc vulcani peste tot. Etna, bineînţeles. Dar și în Lycia, unde pietrele, nisipul și apa ard în rigole trasate cu un băţ; la hotarele Persiei unde focul iese din hornuri permanente; în Bactriana, în Media, în Sittacene; la Babilon arde un bazin; în Etiopia, noaptea iau foc câmpurile și produc un fel de stele; în Grecia, lângă un izvor îngheţat, arde un crater care nu pârjolește frunzișul unei păduri din apropiere și din care curge un bitum care se unește cu apa altui izvor; nu departe de Sicilia, în insulele Eoliene, un vulcan erupe fără întrerupere; în Etiopia, un vulcan revarsă râuri de lavă. Plinius cel Bătrân a citit totul

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE despre acest subiect; cunoaşte toată literatura legată de el. El este ceea ce am putea numi astăzi un om total – ceea ce, în epocă, părea să acopere un alt mod de a o spune: era roman. Nu

atât prin ceea ce a spus, a scris sau a gândit, cât prin faptul că a aplicat ceea ce a gândit și că a plătit chiar un preţ mare pentru această voinţă de congruenţă: moartea.

Acest om total, complet, *roman,* scrie efectiv, la doar câteva pagini după începutul *Naturalis Historia*: „A fi zeu înseamnă pentru un om a-ţi ajuta semenii. Aceasta este calea către gloria veșnică. Pe aici au trecut eroii Romei […]. Cel mai vechi obicei de a-ţi arăta recunoștinţa faţă de binefăcători era acela de a-i rândui printre zei”[3]; acest om, deci, este cel care-și va lăsa numele legat de un act pur și simplu divin – dacă vom consimţi, iar eu consimt –, definiţia sa despre zeu.

Pe baza unei date din manuscrisul unei scrisori a lui Plinius cel Tânăr către Tacitus, s-a spus multă vreme că erupţia Vezuviului a început la 24 august 79 și a durat până a doua zi. Apoi, cu ocazia săpăturilor arheologice, s-a descoperit că morţii petrificaţi de cenușă poartă veșminte de iarnă și nu acelea pe care ne-am aștepta să le vedem pe corpul persoanelor decedate în ultimele zile de august. Săpăturile au arătat de asemenea că fructele, măslinele și legumele găsite nu corespund verii, ci simt tipice lunii octombrie. Fructele proaspete din luna august erau prezentate la vânzare uscate sau în conserve în prăvălii. Urcioarele în care fermenta vinul erau sigilate, cum este cazul, târziu în cursul anului. În sfârșit, una dintre monedele găsite în buzunarul veșmântului unei femei acoperite cu cenușă a fost bătută în septembrie… Ceea ce a fost excavat contrazice data care se citește pe un manuscris al lui Plinius cel Tânăr – dar știm că textele antice care au ajuns până la noi erau scrise, copiate, deci rescrise, ceea ce lasă loc erorilor copistului, căci arheologia spune întotdeauna adevărul cu o mai mare precizie, cu o serie de informaţii concordante, nu doar cu o singură dovadă textuală.

---

3 Plinius [cel Bătrân], *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate.* Traducere de Ioana Costa și Tudor Dinu. Ediție îngrijită, prefață și note de Ioana Costa, Iași, Editura Polirom, 2001. Volumul I- Cosmologia. Geografia, Cartea a doua, 5,18-19, p. 32 (h. *I.).*

Suntem deci în dimineaţa zilei de 24 octombrie 79. Începe erupţia. Pe la ora unu după-amiaza, mama lui Plinius cel Tânăr vede din grădina sa, la vreo treizeci de kilometri în faţa oraşului Pompei, un nor cu o formă neobişnuită, de pin umbrelă cu creştetul strivit, alungit: este imensa trâmbă de fum care iese din Vezuviu și se urcă foarte sus pe cer. În parte alb luminos, orbitor, în parte gri murdar, din cauza amestecului de pământ și de cenușă care îl constituie.

Plinius cel Bătrân, care comandă flota romană, se găsește și el la Misenum cu soţia și fiul său. S-a expus la soare, apoi a făcut o baie în apă rece, a mâncat ușor și a lucrat lungit pe pat. I se semnalează aceasta; cere să i se aducă încălţările, le pune, iese din încăpere și se caţără pe o înălţime pentru a vedea ce se petrece.

Să citim scrisoarea lui Plinius cel Tânăr către Tacitus: „Ca om de ştiinţă, unchiul meu a considerat toate acestea foarte interesante și vrednice de a fi urmărite mai de aproape. Cere să i se pregătească o corabie libumică[4]. Îmi îngăduie să vin cu el, dacă vreau; i-am răspuns că prefer să scriu, și chiar el îmi dăduse de scris”[5]. Plinius cel Bătrân primește un bilet de la o femeie pe care o cunoaşte, Rectina, care-l cheamă în ajutor: casa îi este împresurată de flăcări și



ea nu poate scăpa decât pe mare. Are nevoie de o ambarcaţiune. Pentru că se află aici în fruntea destinelor marinei romane, el dă ordin să iasă pe mare navele de război rapide și lesne de mânuit pentru a salva populaţia. „Se îndreaptă în grabă către locul de unde alţii fug și, plutind în linie dreaptă, ţine cârma îndreptată către locul primejdiei; fără să-i fie frică, el dictează și îşi notează

4 Navă ușoară de război de formă alungită, construită după modelul celor folosite de piraţii din Liburnia, regiune a Iliriei *(n. t.).*

5 Plinius cel Tânăr, *Opere complete.* Traducere, note și prefață de Liana Manolache, București, Editura Univers, 1977, Cartea VI, Scrisoarea 16, C(aius) Plinius către iubitul său Tacitus [Moartea lui Plinius cel Bătrân], p. 188. în epistolă nu apare însă menţiunea că Plinius cel Bătrân, unchiul său, i-ar fi dat să scrie ceva despre Titus Livius, ci doar să scrie *(ii. t.).*

singur toate fazele cumplitei calamităţi, toate aspectele, pe măsură ce ochii lui le înregistrau”[6]. Unde se vede că la Plinius cel Bătrân coabitează omul care răspunde prezent la chemarea în ajutor, militarul care se îngrijește de salvarea populaţiei, savantul care nu pierde nicio ocazie de a-și spori știința printr-o privire experimentală și filosoful care-și trăiește gândirea și îşi gândește viaţa. Patru etaje de măreţie în aceeași ființă: im om, un soldat, un naturalist, un înţelept.

În acest timp, Plinius cel Tânăr a rămas cu mama sa, s-a scăldat, a cinat, a simţit numeroasele zdruncinături ale pământului care se cutremura și nu reușește să doarmă. Străduindu-se să-și găsească liniștea și seninătatea care îi lipsesc, îl citește pe Titus Livius și ia notiţe. Are șaptesprezece ani.

Cu cât vasul înaintează spre vulcan, cu atât cenușa care cade se îngroașă și devine mai caldă; Plinius cel Bătrân se apropie de lavă și de pietrele arse. „Se formase deja un prag mare, scrie nepotul său, iar stânci prăvălite din munte îl împiedicau să se apropie de ţărm”[7]. Pilotul navei îl sfătuiește pe Bătrân să se întoarcă. Acesta răspunde: „Norocul îi ajută pe cei curajoși”[8]. Vasul îşi continuă deci drumul. Traversând golfuleţul, Plinius cel Bătrân vede evident cum se apropie primejdia. Ajunge la prietenul său, împins de un vânt favorabil, deci defavorabil în sens invers lui Pomponianus care n-a putut fugi. Prietenul său este înnebunit, enervat.

PREFAŢĂ neliniștit; Plinius cel Bătrân, înţelept, calm, îl îmbrăţișează și îl domolește. Pentru a fi un exemplu, cere chiar să i se pregătească o baie… Eroic fără înfloriturişi fără zarvă, Plinius cel Bătrân se scaldă liniștit, apoi „se așază la masă și cinează arătându-se vesel sau, ceea ce e tot atât de frumos, prefăcându-se vesel”[9], scrie nepotul

---

6 *Loc. cit. (n. t.).*

7[1] *Loc. cit. (n. t.).*

8* Proverb: „Fortes fortuna iuvat" (n. L).

9Plinius cel Tânăr, *op. cit.,* VI, 16 [Moartea lui Plinius cel Bătrân], p. 189 *(»••t.).*

său. Probabil că Plinius cel Bătrân nu s-a prefăcut! La Roma, știau să moară…

Scrisoarea către Tacitus ne informează că, între timp, vulcanul urlă și mai și: în acest timp, „în mai multe părţi ale muntelui Vezuviu străluceau flăcări imense și se ridicau limbi de foc, a căror lumină strălucea mai puternic în întunericul nopţii. Unchiul meu spunea întruna, ca să potolească spaima celorlalţi –, scrie Plinius cel Tânăr –, că erau focurile lăsate aprinse de ţărani în fuga lor grăbită și că ardeau, părăsite, casele pustii. Pe urmă s-a culcat și a dormit – un somn adevărat –, căci respiraţia, care la el era mai anevoioasă și mai șuierătoare din cauza corpolenţei lui, putea fi auzită de cei care treceau prin dreptul ușii”[10]. Somnul celui drept…

În timp ce înţeleptul doarme și sforăie, curtea casei se umple cu cenușă incandescentă, pietrele înroșite cad în mijlocul covorului gros de praf vulcanic. Dimineaţa toată casa, care n-a dormit, îl trezește. Trebuie să iasă și să plece. Un cutremur de pământ însoţește erupţia vulcanică: casele se mișcă, se clatină, într-un du-te-vino ca și cum ar fi fost puse chiar pe sol și zgâlţâite de giganţi. O ploaie de pietre poroase și fierbinţi se năpustește asupra locului. Toţi îşi leagă cu panglici perne pe cap pentru ca proiectilele incendiate să nu le zdrobească și să nu le ardă craniul – inclusiv Plinius cel Bătrân.

Soarele a răsărit peste a doua zi de apocalips, dar praful vulcanului este atât de gros încât pare mereu noapte. Este nevoie de torţe pentru a încerca să vezi un pic. Între



timp, Plinius cel Tânăr a luat-o la fugă cu mama sa și se pomenește într-un lung convoi de oameni îngroziţi. El descrie ce vede într-o altă scrisoare către Tacitus: „Carele care dădusem dispoziţie să fie luate se mișcau în toate părţile, deși pământul era perfect neted și, cu toate pietrele puse piedică, nu rămâneau în loc. Și mai vedeam cum marea se retrage împinsă parcă de zguduirile

10 *Loc. cit. (ii. t.).*

pământului. Ţărmul se lăţise, fără îndoială, iar o mulţime de animale marine zăceau pe nisipul uscat. Din altă parte, un nor negru și amenințător, spintecat de vârtejuri de gaze incandescente, care se învolburau și se rostogoleau, se căsca, lăsând să iasă imense trâmbe de foc, care semănau cu fulgerele, dar erau mai mari”[11]. Brusc, cenușa începe să cadă: este noapte în plină zi. Ceea ce se vedea până atunci insula Capri, promontoriul Misenumdispare în întunericul cel mai adânc. O ceaţă deasă de cenușă înaintează la nivelul solului; ea ajunge până la Plinius cel Tânăr și la mama sa care-și reproșează că încetinește goana fiului său și că-i pune astfel viaţa în pericol. Tânărul o ia de mână pe mama sa și o târăște în fugă într-o goană contra morţii, moartea care fumegă în urma lor și înaintează cu viteză. În acea noapte adâncă, femeile urlă, copiii plâng, bărbaţii răcnesc. Fiecare îşi caută o rudă, un prieten, o cunoștinţă, strigă un nume. „Unii deplângeau nenorocirea lor, alţii, pe alor săi”[12], scrie Plinius cel Tânărmișcare veche de când lumea, care separă omenirea în două: cei care, întotdeauna, nu se gândesc decât la ei și cei care, neîncetat, se gândesc la ceilalţi… în acel haos, „erau unii care, de frica morţii, invocau moartea. Mulţi înălţau mâinile spre zei, cei mai mulţi socoteau că nu mai există zei și că noaptea aceea va fi veșnică și cea din urmă pentru omenire. Și n-au lipsit unii care au sporit primejdia reală prin spaime imaginare și mincinoase. Veneau unii anunţând că la Misenum s-a prăbușit cutare clădire, că arde o alta – pure născociri, dar erau crezute”[13]. Plinius cel Tânăr nu se plânge, nu acuză, nu manifestă nicio slăbiciune: „M-aș putea lăuda […] dacă nu aș fi găsit, în gândul că pier împreună cu toţi și toate pier împreună cu mine, o tristă și totuși o mare consolare pentru condiţia mea de muritor”[14]. Sufletul omenesc este, vai, astfel făcut încât răul pare mai puţin rău când ceilalţi simt și ei atinși

11 *Ibid., VI,* 20 [Erupția Vezuviului], p. 193 (m. L).

12 *Ibid.,* VI, 20, p. 194 *(n. t.).*

13 *Loc. cit. (n. t.).*

14 Loc. *cit.* (h. t.).

de el.

În acea a doua zi, în ceea ce-l privește, Plinius cel Bătrân vrea să meargă pe ţărm cu intenţia de a părăsi cetatea pe mare. Valurile sunt dezlănţuite, talazurile imense. Este întins un cearșaf chiar pe sol și el se lungește; apoi cere apă rece; Plinius cel Bătrân este corpolent, răsuflă și respiră anevoie; bea, apoi pare că adoarme. Flăcările înaintează; mirosul de sulf sufocă toată lumea. Plinius cel Bătrân se trezește și vrea să se ridice; se sprijină pe doi sclavi; cade din nou – mort. A doua zi îi vor găsi corpul. Părea că doarme.

Pentru Plinius cel Tânăr și pentru mama sa, catastrofa Vezuviului n-a fost fatală. Întunericul s-a împrăștiat în cele din urmă; lumina a revenit încetișor; ea a luminat ca după apocalips un peisaj care părea acoperit cu zăpadă; transparenţa diurnă avea strălucirea unui cer într-o zi de eclipsă; pământul continuă încă să se mai cutremure câteva zile. În preajma lor, unii rătăceau și înnebuniseră. Plinius cel Tânăr a scris aceste pagini care au fost monumentul funerar roman al lui Plinius cel Bătrân. El avea să moară treizeci și patru de ani mai târziu, după o carieră de senator, de consul *suffectus*[15], de guvernator imperial și de avocat celebru…

Ce trebuie să reţinem din această întâmplare? Plinius cel Bătrân, care era impregnat de filosofie și mai ales de

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE stoicism, încarnează în viaţa sa cotidiană cea mai simplă ceea ce înseamnă să duci o viaţă filosofică. Când se întâmplă o catastrofă, și cu toţii vom fi înţeles că erupţia Vezuviului este doar o alegorie, simt trei moduri de a se comporta.

Primul este cel al oamenilor care fug, urlă, ţipă, se vaită, îşi smulg părul, vor să moară de frica de moarte, dar nu mor, din cauza unei iubiri nesocotite pentru viaţă; reduc totul la propria lor persoană și se resemnează cu atâta părere de rău încât sunt gata să calce peste corpurile bătrânilor și bolnavilor, ale copiilor și femeilor pentru a-și

15 La Roma, în timpul Republicii, consulul ales ca înlocuitor al unui consul mort înaintea expirării mandatului (/». *I.).*

salva o viaţă care, oricum, este pierdută și deja nu mai valorează mare lucru: istoria este scrisă, nu ne mai rămâne decât s-o trăim – focul Vezuviului va avea loc, are loc. Este logica animalului hăituit care sare la grumazul seamănului său considerând că astfel va scăpa de destinul său pe când, de fapt, nu face decât să-l împlinească; este și cea a insectei, a coleopterei coprofage, a rădaștei.

Al doilea este cel al lui Plinius cel Tânăr care, în timpul catastrofei, se străduiește să citească Titus Livius, dar nu reușește. Ar vrea să fie filosof, dar nu este la înălţime. Cum să i-o reproșezi de altfel? Are șaptesprezece ani, vârsta magică la care se hotărăște ceea ce-i va permite sau nu să ducă o altă viaţă decât cea a ploșniţei sau a gândacului… În faţa pericolului cenușii care amenință să ardă totul și care înaintează spre el, se supune, se oprește, se așază; așteaptă moartea și se consolează imaginându-și că ea este mai puţin insuportabilă pentru că toţi ceilalţi au fost cuprinși de foc ca și el. Ne gândim la versurile înspăimântătoare și faimoase ale lui Lucreţiu care deschid *De rerum natura:*

„Dulce-i, când marea umflată o zbuciumă vânturi turbate, Tu să te uiţi de pe ţărm cum în valuri se chinuie altul… Nu c-ai simţi bucurie când suferă cel de aproape.

PREFAŢĂ

Dar e plăcut să privești de ce rele ferit ești tu însuţi”[16].

Este logica scoicii agăţate de stânca sa, care speră că niciun val nu va veni s-o mătură de acolo. Este o viaţă fără măreţie, deci o viaţă măruntă, o viaţă meschină. Ea nu este cu toate acestea condamnabilă; nimeni nu este obligat de a fi erou și nici măcar de a fi încercat să fie. A nu fi adăugat la mizeria lumii este suficient pentru a merita un omagiu.

Al treilea este evident cel al lui Plinius cel Bătrân. Războinic și filosof, marinar și naturalist, scriitor și om de acţiune, el înfruntă catastrofa și merge s-o vadă

16 Titus Lucretius Carus, *Poemul naturii* [De rerum natura]. Traducere, prefață și note de Dumitru Murărașu, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1981, Cartea a ll-a, v. 1-4, p, 45 (». L).

îndeaproape, ca pe o fiară primejdioasă de care se apropie pentru că are ce învăţa de la ea – căci a înţelege lumea înseamnă într-adevăr să trăiești viaţa. Fie că este un vulcan sau o civilizaţie care se prăbușește, năpârlirea unei omizi sau trecerea unui bolid pe bolta înstelată, avem de învăţat încă și mereu despre lume. A-ţi spori cunoștinţele este o datorie.

Dar când contemplarea și știinţa trebuie puse în balanţă cu o acţiune bună, acţiunea bună este cea care primează: el voia să vadă vulcanul îndeaproape pentru a studia o erupţie altfel decât din cărţile pe care le cunoștea atât de bine, dar pericolul la care se expun prietenii săi îl face să pună știinţa în plan secund. Prietenia o ia înainte.

Trebuie să-ţi consolezi prietenul, să-l îmbărbătezi, să-i domolești sufletul, să-i dai pacea și seninătatea necesară într-un asemenea moment. Exemplul unui comportament fără tulburare îndepărtează tulburarea. În caz de spaimă, prietenul trebuie s-o ia asupra sa și să-l descarce de povară pe cel care îl onorează cu afecţiunea sa. A-ţi iubi prietenul este o datorie.

Prietenul este alesul, desigur, dar comandantul roman care este Plinius cel Bătrân știe că nu și-ar putea sacrifica

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE semenii în favoarea prietenului său: el are deci grijă să mobilizeze flota, s-o dea la apă, să navigheze spre foc și să-și aducă în siguranţă compatrioţii amenințaţi de vulcan. A-ţi ajuta aproapele este o datorie.

Dacă lumea trebuie să dispară, să nu dispari tu însuţi înainte de vreme, ceea ce ar însemna să dai dreptate lumii și nu ţie. Plinius cel Bătrân dă exemplul: sub ploaia de cenușă și de flăcări care-l va ucide, el face baie, cinează, este bine dispus, amabil, doarme și chiar sforăie zgomotos. Preocuparea pentru sine este o datorie.

Când i-a venit ceasul, el nu convoacă pe toată lumea. Nepotul său relatează scena, ea este un antidot la moartea creștină parfumată cu florile răului: i se întinde un cearșaf chiar pe sol, cere un pahar cu apă, se lungește, moare. A

ști să mori este o datorie; este chiar forma supremă a cunoaşterii uzanţelor.

Să ne amintim de acea frază minunată, deja citată, a lui Plinius cel Bătrân: „A fi zeu înseamnă pentru un om a-ţi ajuta semenii. Aceasta este calea către gloria veșnică. Pe aici au trecut eroii Romei Iată singurul zeu posibil și plauzibil pentru un ateu într-o lume abandonată de zeii celorlalţi. Să nu adăugăm la mizeria lumii, să ne sporim cunoștinţele, să ne iubim prietenii, să ne ajutăm aproapele, să ne pese de noi, să știm să murim pentru că asta înseamnă că știm să trăim: iată de ce să așteptăm cu înţelepciune ca vulcanul să ne acopere cu cenușă.
*Op. cit.,* volumul I, Cartea a doua, 5, 18, p. 32 *(n.t.).*

Prima parte
ȘINELE
*O ETICĂ A DEMNITĂŢII*
***9***
A GÂNDI
Profesorul de retorică al lui Quintilianus
*Ce înseamnă să devii discipol?*

Suntem în secolul al II-lea al erei comune. Tânărul are optsprezece ani. Este de obârșie nobilă. Primește o educaţie aleasă cu dascălii cei mai faimoși. Frecventează Curtea. Se numește Marcus Annius Verus. Să-i citim una dintre scrisori: „Cum s-a întors tatăl meu acasă de la vii, eu, *ca de obicei,* am încălecat și am plecat pe drum, înaintând o bucată bună. Când, ce să vezi, numai ce dăm peste o întreagă turmă de oi, ce stăteau îngrămădite în mijlocul drumului. Locul era pustiu: nimic primprejur în afară de cei patru câini și doi păstori ai turmei. Atunci unul dintre ciobani, văzând cavalcada noastră, zice celuilalt: ia seama la călăreţii aceștia: căci mi-e teamă că-s hoţii care fac pe aici strașnice prădăciuni. Cum am auzit asta, dau pinteni calului, năvălind asupra oilor. Oile speriate fug în toate părţile zbierând pe câmp. Ciobanul aruncă după mine cu bâta: bâta cade pe călăreţul care mă urma. *Noi o luăm la sănătoasa*. În acest chip bietul păstor, care se temea că o să-și piardă turma, și-a pierdut numai toiagul.

— Crezi că-i poveste, ce-ţi spun? Nu, e lucru adevărat”[17]. La prima vedere, acest tânăr este un băiat de familie bogată care, sigur de impunitatea sa, îi maltratează pe oamenii fără importanţă, cu totul dedat plăcerii năzbâtiilor vârstei sale.

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE

Acest tânăr care scrie este Marcus Aurelius adresându-se unuia dintre preceptorii săi, Marcus Cornelius Fronto. Tânărul împărat vânează mistreţi, călărește ore întregi. Când era și mai tânăr, se dedica acelui joc straniu care consta în a le lovi pe prepeliţe ușor în cap…

În *Istoria Augustă,* putem de acest lucru referitor la Marcus Aurelius: „Îi plăcea să facă pugilat, lupte, alergări, vânătoare de păsări și a participat cu predilecţie la jocul cu mingea și la vânătoare. De toate aceste preocupări însă l-a îndepărtat studiul filosofiei, care l-a făcut serios și grav, fără ca totuși să-i înlăture acea afabilitate pe care o arăta în primul rând alor săi din familie, apoi prietenilor și cunoscuţilor. Era înţelept fără vanitate, rezervat fără timiditate, sever fără cruzime”[18].

Marcus Aurelius l-a întâlnit pe Diognetos, un filosof stoic care a fost la originea schimbării din viaţa sa: tânărul s-a transformat, iar viaţa sa a devenit complet diferită. În *Gânduri către sine însuși,* împăratul filosof îl omagiază pe acest filosof în următorii termeni: „De la Diognetos: faptul de a nu mă ocupa de lucruri fără rost; de a nu da crezare celor spuse de magicieni și șarlatani despre descântece, despre izgonirea demonilor și despre alte astfel de lucruri; de a nu lovi prepeliţele și de a nu deveni pasionat de jocuri de acest fel; faptul de a suporta părerea spusă sincer; faptul de a mă familiariza cu filosofia și de a-l audia mai

---

17 *IB M(arcus) Aurelius Verus Caesar și L(ucius) Aurelius Commodus, A. D. 138-161,* studiu istoric dc Vasile l’ârvan, București, Editura Minerva, MCMIX, II, 16, p. 32 (h. *t.).*

18 *Istoria Augustă.* Studiu introductiv: Vladimir Iliescu. Partea I traducere și note: David Popescu. Partea a H-a traducere și note: Constantin Rădulescu, București, Editura Științifica, 1971, capitolul „Marcus Antoninus", p. 76 (n. t.).

întâi pe Bacchios[19], apoi pe Tandasis și pe Mardanus[20]; faptul de a scrie dialoguri în copilărie; de a-mi dori un pat simplu și o piele <pentru a mă înveli> și tot ceea ce ţine de educaţia greacă”[21].

A GÂNDI

Istoria filosofiei este plină cu astfel de întâlniri pentru care, din lipsă de ceva mai bun, se folosește cuvântul convertire – pe care creștinismul l-a marcat definitiv cu pecetea sa. Ele pun în scenă un tânăr care nu știe nimic și un bătrân care știe mai mult. În Grecia, această relaţie este pederastă și se știe că Socrate a fost un adept senzual al ei, astfel încât de la el a derivat verbul *a socratiza,* care atestă că gândirea Ideilor pure făcea la cred un ocol prin corpurile efebilor.

Nici vorbă despre așa ceva la romani – cel puţin oficial și pe terenul filosofiei. Relaţia dintre un maestru și discipolul său presupune o iniţiere pur intelectuală și afectivă prin care ignorantul are acces la mijloacele de a înceta de a mai fi ignorant.

Roma iubește cuvintele și le ia în serios. Iată de ce nu glumește cu filosofii. Am greși dacă am crede că nu apreciază filosofia în sine, căci ceea ce ea dispreţuiește la unii care o practică este delirul lor verbal, caracterul nelocuibil al castelelor lor conceptuale din Spania.

Galenos, medicul mai multor împăraţi, afirma de exemplu, în *Pronostic despre om* că romanii consideră că filosofia greacă se dovedește aproape la fel de utilă ca arta de a face găuri în boabele de grâu… El insistă scriind că, în casa unui roman avut, prezenţa unui filosof este pur și simplu un element al poziţiei sale sociale. Nu i se vor cere expuneri de filosofie; numai să arunce un ochi la cățelușa doamnei, cățelușă care este bolnavă și pe punctul de a făta. În același spirit, Marcus Terentius Varro descrie, în

---

19 Un filozof platonician *(n. a.).*

20 Doi alți filozofi necunoscuți (n. *a.).*

21 Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși.* Ediție bilingvă. Traducere din greaca veche, studiu introductiv, note și indici de Cristian Bejan, București, Editura Humanitas, 2013, Cartea 1,6, p. 67 (n. L).

monumentalele sale *Saturarum Menippearum*: „La urma urmei, niciun bolnav nu visează ceva atât de anevoie de rostit, pe care să nu-l fi spus vreun filosof”[22]. Urâtă vreme pentru filosofi…

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE

În *Naturalis Historia*[23]*,* Plinius cel Bătrân raportează că un om, desţelenindu-și ogorul pe colina Ianiculum, a descoperit sarcofagul lui Numa, regele Romei, în care se găseau cărţi din hârtie, conservate datorită cerii și frunzelor de cedru. Printre aceste comori, scrieri pitagoreice. La ordinul pretorului, lucrările au fost arse. Era vorba de fapt că nu se dorea a se da divagaţiilor filosofice ale lui Pitagora despre metensomatoză și metempsihoză posibilitatea să contamineze o cetate care nu credea decât în religia civilă și civică.

Cuvântul fiind preţios la romani, Caligula scenografia petreceri sinistre, în cursul cărora el „dădu spectacole și în afara Italiei: la Syracusa în Sicilia jocuri urbane, la Lugdunum [Lyon] în Gallia jocuri mixte, dar și un concurs de oratorie greacă și latină, întrecere la care se spune că învinșii au înmânat premiile învingătorilor și au fost nevoiţi să le compună discursurile de laudă. Cei care n-au plăcut deloc au fost nevoiţi să șteargă ce au scris cu buretele sau cu limba, ca să nu fie bătuţi cu vergile sau scufundaţi în râul din apropiere”[24]. Caligula a insultat consulatul, senatul și pe numeroși senatori, legile, dreptul, morala, cetatea, puterea întemeietorilor, s-a culcat cu surorile sale, executa înalte personaje din stat dintr-un capriciu, și-a numit consul propriul cal, îi dădea să bea pietre preţioase diluate în oţet, într-o zi l-a ucis pe sacrificatorul taurului în locul animalului etc. El umilește arta retorică pentru că o

---

22[73] *Satirele Mcnippee,* având-1 ca model pe Menippo di Gadara, exponent al filozofici cinice. *Saturarum meuippearuui,* 122. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(11. t,).*

23 *Op. cit.,* volumul al III-lea - Botanica, Cartea a treisprezecea, 27, 84-86, p. 64 *(n. t.).*

24 Suetonius, „Caius Caesar Caligula", în *Viețile celor doisprezece cezari.* Traducere de David Popescu și C. V. Georoc, București, Editura Științifică, 1958, XX, p. 172 (h. L).

știe preţioasă în Imperiul roman: ea permite efectiv formarea omului roman, o fiinţă de știinţă și de cultură, de cuvânt și de ţinută.

În secolul I al erei noastre, faimosul retor Quintilianus, care a fost de asemenea un profesor de elocinţă foarte căutat

A GÂNDI și tenor al baroului roman, a dus arta retorică pe cele mai înalte culmi. În Grecia, aceasta nu era decât un artificiu pentru a forma sofiști, altfel spus niște oameni pentru care fondul avea puţină importanţă și conta numai forma, care le permitea să-și cucerească auditorul cu scopul de a obţine un avantaj în monede sunătoare și cântărind greu.

Retorul care predă la Roma este de părere că, „de altfel, problemele acestea, considerate oarecum proprii filosofiei, le discutăm toţi, pretutindeni. De fapt, cine nu vorbește despre ce e drept și moral? Nu o face chiar cel mai ticălos om?”, scrie el în Prefaţa la *Arta oratorică*[25]. Filosofii au pus stăpânire pe arta retorică pentru a face să triumfe ideile neavenite. Trebuie să-i restituim retoricii puterea sa adevărată și funcţia sa iniţială: să-ţi permită a-ţi construi bine gândirea. Ea este discursul despre o metodă.

Care este idealul său? „Oratorul să fie, deci, un astfel de om încât pe bună dreptate să poată fi numit înţelept; să fie desăvârșit nu numai în moravuri – după părerea mea aceasta nu ajunge, deși unii sunt de altă părere – dar și în știinţă și în toate formele de elocinţă; probabil până acum nu a fost nimenea astfel; însă cu atât mai mult trebuie să tindem spre culmi; așa au făcut cei mai mulţi antici care, deși socoteau că încă nu a existat un asemenea înţelept, ne-au transmis totuși preceptele înţelepciunii. Căci, de bună seamă, elocinţă desăvârșită nu este o iluzie și natura minţii omenești nu împiedică realizarea ei; cine se străduie spre culmi, chiar dacă nu le atinge, va urca totuși mai sus decât acela care, pornind de la început fără speranţa de a

---

25[n] Marcus Fabius Quintilianus, *Arta oratorică.* Traducere, studiu introductiv, tabel cronologic, note și indici de Maria Hetco, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1974, vol, I, Cartea 1, Prefață, 16, p. 8 (». f.).

ajunge unde dorește, se va opri chiar la poalele urcușului”[26]. El își propune să explice ce înseamnă arta retorică, nu fără a fi

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE precizat că nu este de-ajuns și că are nevoie de talentul celui care este educat.

*Arta oratorică* este un manual de educaţie a copilului de la primele sale momente, de vreme ce Quintilianus își începe tratatul cu consideraţii despre alegerea doicilor și preceptorilor… Aceasta arată că el consideră că gândirea se pregătește cât mai devreme cu un dispozitiv banal – dar, în epoca noastră, trebuie mai cu seamă subliniat –, angajând un adult care știe și un copil care nu știe. Altfel spus: un profesor și un discipol.

Retorul afirmă că n-am putea gândi fără a învăţa să gândim și că nu învăţăm în afara unei relaţii care implică un institutor, în sensul etimologic, cel care instituie, și un elev, adică o fiinţă care trebuie educată. Trebuie deci să instituim o fiinţă care este educată. Quintilianus arată cum ar trebui să fie această relaţie. Profesorul trebuie să fie ireproșabil. Lucrul nu este spus clar, dar nici vorbă ca între el și elevul său să existe ceea ce-l unește pe crast de cromenul grec, altfel spus adultul și copilul implicaţi într-o relaţie sexuală – mai precis: pederastă.

Profesorul este ireproșabil din punct de vedere moral. Relaţia sa cu discipolii săi este aceea a unui tată. El trebuie să fie fără vicii și să nu tolereze niciunul; trebuie să fie blând, dar fără slăbiciuni, căci blândeţea ar putea produce dispreţ, iar slăbiciunea, ură; va manifesta o austeritate care va evita severitatea; va avea grijă să dea „sfaturi despre ce este cinstit și corect”[27], pentru a preveni și a nu avea de pedepsit; își va stăpâni mânia; nu va tolera nimic; se va face stimulator de conștiinţă – „să fie simplu în predare, muncitor, exigent, dar fără exagerare; să răspundă cu bunăvoinţă întrebărilor puse, să-i provoace el

---

26 *Ibid.,* vol. I, Cartea I, Prefață, 16, p. 9 („. /.).

27 *Ibid.,* vol. I, Cartea II, 2, p. 132 *(n. t.).*

pe cei care nu-l întreabă”[28]; nu-i va face discipolului său prea multe reproșuri sau complimente; va

A GÂNDI nesocoti injuria, agresivitatea sau dispreţul în privinţa lui, bineînţeles; îi va da în fiecare zi ceea ce s-ar putea numi lecţii de morală practică; va evita demagogia, „căci nu profesorul trebuie să vorbească după gustul elevilor, ci elevul după al profesorului”[29].

Acest portret al profesorului este dublat de un portret al elevului: el nu-și va manifesta zgomotos sentimentele; va aștepta judecata și părerea profesorului; nu va fi liber pe mișcările sale în sala de clasă. Astăzi s-ar spune: copilul nu trebuie să fie rege, căci nu este centrul lumii.

La sfârșitul traseului său pedagogic, Quintilianus abordează problema filosofiei – ca roman. Adică apreciază că oratorul, pentru a fi un om de bine, trebuie să cunoască natura lucrurilor, realitatea lumii, iar, în acest scop, nimic nu este mai bun decât a intra la școala filosofiei – cu condiţia să fie ea însăși o parte a școlii retoricii, adică să asculte de regulile construcţiei raţionale și nu să fie autorizată doar de ea însăși, ca la greci…

Quintilianus se revendică de la Cicero, care „spune că iscusinţa de a vorbi izvorăște din adâncurile înţelepciunii și că, de aceea, un timp anumit aceiași oameni au propovăduit și morala și oratoria”[30]. Căci, pentru un roman, a vorbi bine fără a ști să trăiești bine n-are niciun sens; așa cum n-ar avea niciun sens să știi să trăiești fără a ști să vorbești bine…

Nici vorbă din această cauză să devii filosof, şi măsurăm aici cât de mult dispreţuiește Roma filosofia în ea însăși, practicată ca un fel de artă pentru artă: „… nu este alt mod de viaţă mai îndepărtat de treburile cetăţenești și de orice îndeletnicire de avocat decât filosofia”[31], scrie el! De unde se vede că Quintilianus, ca și Galenos și Varro, nu

---

28 *Loc. cit.* (h. *t.).*

29 *Ibid.,* vol. 1, Cartea II, 2, p. 133 *(n. I.).*

30 " *Ibid.,* vol. 3, Cartea XII, 2, p. 348 (». /.).

31 [12] *Loc. cil. (it. /.).*

au prea multă stimă pentru această disciplină atâta timp cât ea

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE

va continua să fie considerată drept arta de a face găuri într-un bob de grâu – sau dacă va genera doar „disputele din sălile de cursuri”[32]…

În schimb, dacă filosofia servește la edificarea unui raţionament just care permite o judecată dreaptă vizând o viaţă dreaptă, atunci ea poate fi invitatădar numai ca slujnica unui proiect existenţial civic: pentru a produce un bun roman și, la orizontul cel mai îndepărtat, un bun șef de stat. Quintilianus îi scrie efectiv lui Marcellus Victorius în deschiderea cărţii sale majore: „De bună seamă, bărbatul cu adevărat cetăţean, potrivit pentru conducerea treburilor publice și private, în stare să conducă prin sfaturile sale cetăţenești, să le pună temeiuri solide prin legi, să le cureţe de rele prin exercitarea justiţiei, nu poate fi altul decât oratorul”[33].

Trebuie să ne întoarcem către epicureici? Nu, ei dispreţuiesc orice doctrină. Spre cirenaici? Imposibil, ei fac din plăcere binele suprem. Spre sceptici? Ce idee! Ei văd iluzii peste tot, iar adevărul nicăieri. Spre platonicieni? Este adevărat că aceștia se folosesc de o metodă dialectică prin care prezintă argumentele pro și contra și că aceasta contribuie la formarea artei oratorice. Spre aristotelicieni? Ei simt într-adevăr cei care au reflectat la arta oratorică. Dar stoicii? Să recunoaştem că ei „pretind că nu au rivali pentru forţa argumentării și precizia raţionamentelor”[34]. Atunci?

De fapt, oratorul nu va fi partizanul nici unei secte. Se va preocupa de cele mai frumoase modele și le va căuta acolo unde se găsesc ele. În materie de virtute, va opta în egală măsură pentru ideile care îi vor permite să le realizeze cât mai sigur. „Căci, pentru a vorbi impresionant și amplu, ce materie ar putea fi mai indicată decât virtutea,

32 *Ibid.,* vol. 3, Cartea XII, 2,8, p. 348 (n. L).

33 *Ibid.,* vol. 1, Prefață, 16, p. 6 (m. t.).

34 *Ibid.,* vol. 3, Cartea XII, 2, p. 354 (». /.).

statul, providenţa, originea sufletelor, prietenia? Subiectele în care cugetarea și

A GÂNDI stilul îşi iau cel mai mult zborul constau din cercetarea esenţei adevăratului bine, în a vedea ce domolește teama, ce frânează patimile, ce anume ne înalţă pe noi și sufletul nostru – care e de origine divină – peste prejudecăţile vulgului.

Și va fi nimerit să cunoaştem și să medităm neîncetat nu numai asupra problemelor care formează obiectul acestor discipline, d, mai ales, asupra vorbelor și faptelor celebre din antichitate”[35].

Quintilianus ne invită să-i citim pe istoria, pe autorii de anale, pe memorialiști, pe cronicari, numai să fie romani. Din ce motiv? „Grecii sunt tari în precepte, e adevărat; romanii sunt tari în fapte, ceea ce e mai important”[36]. Totul este spus aici, căci aici totul este adevărat. La Atena se excela în teoretizarea virtuţii, dar la Roma ea este pusă strălucitor în practică, iată ceea ce rezumă perfect tensiunea între Partenon și For.

La Roma se învaţă să se vorbească limbajul virtuţii din perspectiva practicii. Quintilianus vrea să fabrice un orator care să meargă dincolo de cuvinte și să încarneze viaţa filosofică. Ca urmare, filosofia n-ar putea fi o sofistică de tip grecesc, pentru că este o retorică de tip latin. Pentru a face un roman, trebuie virtute; pentru a face virtute, trebuie un roman; pentru a face virtutea romană sau Roma virtuoasă, este nevoie de un filosof format la școala retoricii. Această disciplină ne învaţă să gândim bine pentru a acţiona bine și a ne comporta bine. Quintilianus ar putea afirma că propune un fel de *cogito* care s-ar formula astfel: vorbesc deci exist.

Quintilianus consacră un capitol din *Arta oratorică* problemei clarităţii în expunerea ideilor. El, care a fost omul de încredere și prietenul lui Plinius cel Bătrân, profesorul lui Plinius cel Tânăr, profesorul probabil al lui Tacitus, scrie

35 *Ibid.,* vol. 3, Cartea XII, 2, pp. 354-355 (h. /.).

36 " *Ibid.,* vol. 3, Cartea XII, 2, p. 355 („. /.).

 lucruri despre acest subiect ca despre atâtea altele, care vor traversa secolele.

De exemplu? De exemplu faptul că neclaritatea este un defect la fel de vechi ca omul care vorbește... Quintilianus o găsește în folosirea cuvintelor învechite, a construcţiilor uzate, a formulelor depășite. El arată de asemenea cum apare ea prin recurgerea la vocabularul tehnic sau specializat.

Retorul semnalizează și faptul că neclaritatea poate veni din perioadele prea lungi ale frazelor și din propoziţiile intercalate în corpul textului sub forma parantezelor. Mintea nu poate urmări o argumentaţie când fraza nu respiră sau când suportă sincope introduse de paranteze. Atunci gândirea nu-și mai poate urma cursul. Cum am putea să ne regăsim în meandrele unei gândiri care se caută? Dacă autorul însuși nu este dar, cum ar putea cititorul să înţeleagă ceva?

Quintilianus continuă enumerarea cauzelor neclarităţii în discurs. El denunţă o altă cauză, „mulţimea de cuvinte inutile”[37], vizând în mod deosebit pe cei care „se feresc să se exprime ca toată lumea și redau totul prin perifraze, cu o verbozitate abundentă, fiindcă nu voiesc să exprime lucrurile direct. Apoi, unind acest șir de cuvinte cu un altul asemănător și amestecându-le, extind fraza atât de mult, încât nu poate fi pronunţată dintr-o singură răsuflare”[38]. Oamenii prea multului.

Apoi, în excesul invers, îi satirizează pe cei care nu utilizează nici măcar cuvintele utile și necesare și care, din această cauză, devin incomprehensibili pentru interlocutorii lor. „Alţii, alergând după conciziune, înlătură din frază chiar cuvintele necesare și, ca și cum ar fi suficient să știe numai ei ce vor să zică, nu se gândesc deloc la ceilalţi”[39]. Oamenii prea puţinului.

La care adaugă: „Unii se străduiesc chiar să-și

37 *Ibid.,* vol. 2, Cartea VIH, 2, p. 305 (n. t.).

38 *Loc. cit. (n.* f.).

39 *Ibid.,* voi. *2,* Cartea VIII, 2, p. 306 (n. L).

însușească acest defect. Viciul acesta, de altfel, nu e nou. Din Titus Livius aflăm că pe vremea lui, un profesor recomanda elevilor să introducă obscuritatea în ceea ce spuneau, zicându-le îndemnul pe grecește: *aKoţLTiaovi întunecă frazai.* Așa se explică, de bună seamă, acea laudă extraordinară: *Cât de minunat! Eu nu am înţeles nimic"*[40]. Apoi: „Mulţi au ajuns la convingerea că numai acea expresie este elegantă și aleasă care are nevoie de explicaţie. Pentru unii auditori ele simt chiar plăcute. Căci, după ce le-au dat un înţeles, ei sunt mândri și se bucură de puterea lor de pătrundere, ca și cum nu le-ar fi auzit numai, ci le-ar fi creat ei"[41]. În formă de concluzie, să reţinem această frază pe care mi-o însușesc: „Eu, însă, consider plicticos discursul pe care auditorul nu-l poate înţelege decât cu un efort al minţii"[42].

Quintilianus expune la sfârșitul analizei sale ceea ce trebuie să se facă pentru a se obţine claritate. Nu trebuie lăsat în suspensie ceea ce pare incomprehensibil; trebuie deci mers rapid la punctul esenţial și în miezul chestiunii; trebuie evitate în egală măsură lipsa ca și excesul în materie de exprimare; trebuie deci vizate sobrietatea narativă, justeţea lucrului spus și în lucrul spus; exprimarea trebuie să vizeze „aprobarea cunoscătorilor" și să fie „înţeleasă și de cei fără învăţătură"[43] – îmi place că se poate dori să se îmbine cele două aspecte; trebuie evitate dezordinea și confuzia în expunere ca și lungile digresiuni indigeste. „Trebuie, deci, să avem grijă nu ca judecătorul să ne poată înţelege, ci să îi fie imposibil să nu ne înţeleagă"[44].

Quintilianus avea o memorie proastă; de aceea a pus la punct un dispozitiv retoric care a constituit fala Romei.

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE desigur, dar și aceea a Occidentului creștin, până ce vociferarea va

40 " *Ibid.,* vol. 2, Cartea VIII, 2, pp. 305-306 *(n.* f.).

41 *12 Ibid.,* voi. 2, Cartea VIII, 2, p. 306 (h. t.).

42 « *Ibid.,* vol. 2, Cartea VIII, 2, p. 206 (h. /.).

43 " *ibid.,* vol. 2, Cartea VIII, 2, p. 307 *(ii. /.).*

44 *Loc. cit. (ii. /.).*

înlocui și va substitui regulile elementare ale construcţiei unui discurs.

Pentru a filosofa, trebuie o relaţie între un maestru și un discipol, între un individ care știe și un altul care nu știe. Epoca noastră egalitaristă confundă inegalitatea și diferenţa. Ea nu vrea să poţi ști când celălalt știe mai puţin – puţin – altfelsau chiar deloc. Ea a decis că ologul și campionul olimpic trebuie să fie egali pe linia de start, că orbul și văzătorul simt egali atunci când privesc într-o lunetă astronomică, că daltonistul este egal cu cel care nu este daltonist în faţa culorilor unei game Pantone[45], că moșneagul vlăguit este egal cu tânărul antrenat la poalele unui munte care trebuie urcat, că surdul din naștere este egal cu inginerul acustician într-o seară de concert; ea consideră deci că pruncul care scâncește în leagăn este egal cu pediatrul care are grijă de el, ea crede că, la școală, copilul este egal cu institutorul său și i se întâmplă chiar, în mod serios, să inverseze într-atât valorile încât socotește că învăţăcelul știe mai mult decât învăţătorul său, ceea ce l-ar obliga pe acela care știe să înveţe de la cel care nu știe…

În această configuraţie trebuie gândită relaţia dintre profesor și discipol… Altfel spus: între unul care a învăţat, știe, cunoaşte, este informat, dispune de experienţă, și celălalt care n-a învăţat, nu știe, nu cunoaşte, nu este informat, nu dispune de experienţă.

Trebuie să ai o sofistică de om debusolat pentru a crede că un puișor dintr-un cuib este în stare să dea lecţii părinţilor săi care îşi găsesc forţa în ceea ce propriii lor părinţi i-au învăţat. Epoca noastră, atât de promptă în animalizarea oamenilor și a speciei umane, este incapabilă să înveţe din lecţiile pe care ni le dă natura: nicăieri în regnul animal din care ne tragem, progenitura nu este profesoara genitorilor săi, în niciun moment copilul nu este profesorul părinţilor săi.

Drept urmare este nevoie de un profesor. Desigur,

45 Catalog de culori utilizat în domeniul concepției grafice și în tipografie (n. f.).

cuvântul poate fi asociat unei relaţii de dominare și de servitute. Dar există profesori buni și proști. Aceasta nu condamnă orice profesorat, ci o anumită folosire a profesoratului.

Care? Cea care vizează subordonarea, supunerea, domesticirea unei fiinţe de o altă fiinţă. Profesorul prost este educatorul care îşi axează pedagogia pe învăţarea sclaviei și dominaţiei. Profesorul prost contribuie la imposibilitatea emancipării elevului său: el vrea servitutea unei fiinţe decerebrate.

Filosofia are nevoie de un profesor. Nu în spiritul papagalilor care cântă neîncetat aceeași melodie ca dresorii lor. Nici al ventrilocilor care scriu, gândesc și vorbesc ca stăpânii lor astfel încât îţi este ruşine pentru ei când îi citeşti, într-atât cărţile lor par nişte plagiate în fondul, forma, cuvintele, stilul, tonul celui pe care îl repetă cât e ziulica de lungă.

Dacă nu aspiră la statutul de guru într-o sectă, profesorul cel bun nu dorește ca discipolii săi să devină ventrilod, ci să se emancipeze. El permite o cartografiere a lumii, stabilește hărţi ale realului, releveuri topografice a tot ceea ce există; el aduce deci la cunoștinţa celui care nu știe ceea ce el știe, pentru că a aflat de la un altul.

Cartograf, geograf, topograf, profesorul descrie: ici câmpia, colo mlaștina, în altă parte pădurea, în alt loc abisul și genunea, mai departe prăpastia, dincolo fiarele sălbatice și șerpii cu mușcătură veninoasă, în altă parte nisipul fără scorpioni. El indică drumurile, căile, potecile, cărările, ti ramurile, trecerile; el arată și fundăturile, fundacurile, uliţele fără ieșire; el ne învaţă despre porturi, refugii, colibe.

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE adăposturi; el relatează despre ţinuturile periculoase, pasajele interlope, zonele interzise, cartierele dubioase.

Apoi, după ce a făcut acest lucru, după ce a înmânat călătorului releveul topografic, îi explică unde se găsesc cele patru puncte cardinale. Îi dă o busolă; ea indică nordul. I-a expus ce traiectorii pot fi luate, ce itinerarii pot

fi parcurse.

El îşi invită atunci discipolul s-o pornească la drum, să se decidă singur asupra deplasării sale și să-și facă propria călătorienu pe cea făcută de el altă dată și în alte circumstanţe.

Nu trăim viaţa altcuiva, așa cum nu putem să citim pentru altcineva, să mâncăm, să ne bucurăm, să suferim sau să murim pentru altul. Prin urmare, nu putem călători pentru altcinevași nici trăi o viaţă prin împuternicire, pentru altcineva, în locul său.

Profesorul cel bun nu ne invită să trăim viaţa sa, să-i repetăm propria existenţă, s-o copiem, s-o maimuţărim, să decalcăm un model deja utilizat. El vrea să-l urmăm desprinzându-ne de el, pentru că avem de urmat metoda sa, aceea care ne învaţă să ne construim în mod autonom, independent.

*

Cel mai simplu este să căutăm în filosofia antică. Căci, în afară de câteva puternice texte tehnice, dialogurile *Parmenide* sau *Tintaios* ale lui Platon, *Metafizica* sau *Fizica* lui Aristotel, *Enneadele* lui Plotin (texte grecești…), esenţialul lucrărilor capabile să conducă o existenţă este furnizat de stoicii și epicureicii romani. Cicero și Marcus Aurelius, Seneca și Lucreţiu, Plutarh și Epictet, pentru a nu-i dta decât pe ei, procură cel mai solid contingent de opere existenţiale. Opera lui Panaitios s-a pierdut; cea a lui Ludan din Samosata este distractivă; cea a lui Celsus atestă sfârșitul unei lumi…

Aceste opere pot însoţi o viaţă[46]. Trebuie citite cu creionul în mână, adnotate, sintetizate, fișate, comentate pentru sine – așa cum făcea împăratul Marcus Aurelius care scria cugetările *Gânduri către sine însuși* sub pânza cortului său. Apoi, în mod regulat, să citim ceea ce am scris și să comentăm iarăși și iarăși. După aceea să ne

46Cele nouă intermedii distribuite între cele optsprezece capitole ale acestei cărți constituie tot atâtea portrete ale acestor filozofi existențiali. Ele aunt urmate de texte ale acestor gânditori, cele mai în măsură de a fi reflectate din perspectiva unei înțelepciuni contemporane («. *a.).*

examinăm viaţa neîncetat la lumina înţelepciunii antice cu scopul de a o clarifica pentru a o înţelege și a o construi mai bine.

Desigur, idealul ar fi fost im profesor real și viu, în came și oase. Sigur că el există, dar este rar – cu atât mai bine. Acest profesor n-are nevoie de a fi citit și de a fi cultivat, de a fi scris cărţi sau de a fi dat conferinţe, de a fi tobă de carte și de a fi burdușit cu diplome, îi este de-ajuns să fie o fântână de înţelepciune practică în chiar viaţa sa. Fiinţa cea mai stoică pe care am cunoscut-o vreodată – tatăl meu – nu-i citise pe stoici și le ignora până și numele.

A EXISTA

Oţiul mediteranean al lui Plinius cel Tânăr

*Ce să faci cu timpul tău?*

În umbra Vezuviului, în faţa vălului de oţel albastru al Mării Mediterane, vila lui Piso, cunoscută și sub numele de Vila Papirusurilor, freamătă încă de murmurul vieţii filosofice duse de o mână de bărbaţi și de femei de bunăvoinţă care înţelegeau să facă din viaţa lor o operă de artă. Locuinţa se trage din viaţa filosofică. Amfora în care trăiește Diogene din Sinope nu înseamnă același lucru cu colecţia de vile luxoase ale lui Cicero…

Vila Papirusurilor de lângă Herculaneum a fost prezentată ca un manifest epicureic. Desigur, se găsesc în acest loc sublim trei busturi al lui Epicur, unul al lui Metrodorus din Lampsacos, primul dintre prietenii filosofului ataraxiei, iar un altul al lui Hermarcus din Mitilene, succesor al maestrului Grădinii din Atena, dar ele stau lângă cele ale presocraticilor Pitagora și Empedode, al atomistului Democrit și al lui Crates Cinicul, ca și cel al stoicului Zenon… Iată deci o galerie de filosofi, dar nu numai de epicureici.

Să adăugăm și faptul că nu erau doar filosofi în acea grădină. Arheologii au exhumat de fapt și alte sculpturi din cenușa Vezuviului care a acoperit locurile: zeiţe și zei sau figuri mitologice (Heracles și Artemis, Apollo și Pan, Hermes și Meduza, ba chiar și satiri beţi), ori asociate unor funcţii (regi și dansatoare, poeţi și oratori,

Demostene și Eschin, de exemplu), animale (pantere și căprioare, o capră încălecată de Pan, găini, un purceluș).

Caracterul eterogen al acelui parc de opere de artă ar putea depune mărturie în favoarea epicureismului numai dacă s-ar reține operele care întăresc această teză, având grijă în același timp să fie îndepărtate cele care rezistă acestei interpretări.

Prin ce, de exemplu, împreunarea lui Pan cu o capră ar sublinia prescripţiile lui Epicur? Nu vedem de ce zoofilia ar putea trece drept o calitate la un om care considera că sexualitatea sporește plăcerile naturale, deci nefolositoare în sine, inutil de satisfăcut pentru că sunt prea costisitoare în neplăceri. Numai dacă s-ar considera că împerecherea cu o capră nu ar produce servituţile și necazurile asociate în mod obișnuit perechilor umane, ceea ce ar fi o incitare la sexul cu animale, pentru natura sa ataraxicădar ar însemna să violăm hermeneutica precum Pan capra…

Piso își arată mai mult rafinamentul decât epicureismul. Citatul grec, în lumea romană, trece drept semn de cultură. Se afișează mai puţin referinţa la un anumit autor, Empedocle sau Demostene, Eschin sau Democrit, chiar Epicur, cât la lumea care i-a produs și care este socotită ca fiind aceea a bunului gust, a eleganţei, a modului de a fi, de a face și de a gândi.

Roma este în primul rând o cetate de ţărani și de războinici; ea a fost construită de agricultori și soldaţi; a fost botezată în mod păgân și primitiv cu sângele lui Remus ucis de fratele său Romulus; cei doi copii fuseseră crescuţi cu laptele unei lupoaice, altfel spus cu o sevă de prădător; satul construit pe mlaștini a putut deveni oraș-stat când bunul său cel mai de preţ, un tânăr cavaler, Marcus Curtius, s-a sacrificat aruncându-se în apa stătută care dintr-odată a dispărut, absorbită de moartea eroului. La Roma, virilitatea (ace legea.

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE

În Grecia, este loc pentru altceva decât pentru centurion și bouar: pentru aed și filosof, sportiv și poet, sofist și orator, sculptor și artist. La Roma, cetate practică

și pragmatică, aratul ogorului și războiul, construcţia caselor și asanarea mlaștinilor, facerea copiilor și instruirea lor, producerea bogăţiilor și vânzarea lor, iată ceea ce trece în prim-plan. Dacă poetul și filosoful, artistul și oratorul vor să-și găsească un loc, le va trebui să cadă la învoială cu realul, marea frumuseţe romană.

Pe de o parte este deci munca, negoţul, pe de cealaltă, recrearea, repausul. O atestă etimologia, chiar dacă traseul urmează labirinturi: timpul repausului, *oţiul,* nu este acela al muncii, care este cel al negării răgazului, *negotium.* Grecia aristocratică dispreţuiește munca, pe care o rezervă sclavilor. Lin om de familie bună nu muncește. Cine arborează o ascendenţă aristocratică și un sânge nobil se laudă afișându-le prin ponderea consacrată recreării în utilizarea timpului său.

Preocupaţi să se descotorosească de austeritatea vechilor romani à la Cato, gustul oţiului le-a venit romanilor prin secolul al III-lea înaintea erei comune, care îi dau im caracter mai puţin eterat, mai puţin vaporos, mai puţin satinat și mai viril. Prietenia joacă aici un rol major, fără să fie în mod necesar vorba despre pederastiechiar dacă Virgiliu, Horaţiu, Catullus, Tibullus, Juvenal, Martial sunt *ambidextri,* cum spun grecii.

În vila Papirusurilor, oţiul face legea. În golful Neapole, acest loc funcţionează ca un sipet pentru viaţa filosofică. Astăzi, zgomotele orașului contemporan se aud și printre ruine. Totuși ele nu reușesc să ne împiedice a ne imagina acea viaţă în care filosofia era mai puţin o artă a gândirii cât o artă a trăirii, mai puţin o ocazie de trăncăneală cât de practică.

Acolo se mănâncă simplu, sănătos, sobru și frugal: măslinii furnizează uleiul; pescarii vând în port ceea ce plasele lor au urcat la suprafaţă; strugurii dau un vin ușor; pâinea este pregătită cu grâul venit din vecinătate; este coaptă într-un cuptor care parfumează totul împrejur; carnea friptă este cea a animalelor de la fermă. Luatul mesei este o sărbătoare.

Se trăiește în prietenie cu amicii care îşi împart

hrana materială, bineînţeles, dar și pe cea spirituală: conversaţia, lectura, dialogul. Un loc important este într-adevăr acordat filosofiei și poeziei, ca și ştiinţelorcăci viaţa plantelor și a stelelor, a arborilor și a animalelor sunt tot atâtea ocazii de a ști ceea ce este lumea pentru a-ţi găsi acolo locul bun și just, deci de a te instala acolo cu seninătate. Viaţa este o sărbătoare.

Se evoluează într-un decor artistic în care ceea ce cade sub ochi, măreţia naturală a mării văzută dinspre promontoriu ca și frumuseţea culturală a operelor de artă alese de proprietar contribuie la înălţarea sufletului spre sublim. Frumuseţea este o sărbătoare.

*

Și locul este o sărbătoare. Mă gândesc la o scrisoare (II, 17) pe care Plinius cel Tânăr o trimite lui Gallus și în care îi explică de ce îi place atât de mult proprietatea Laurentinum situată la vreo douăzeci de kilometri de Roma. Acest loc funcţionează în antiteză cu cetatea: se găsesc acolo fericirile șobolanului de la câmp ignorate de șobolanul de la oraș[47].

Oţiul are nevoie de viaţă la ţară. În orașe, se găsesc recreările plăcute: teatrul, circul, arena, hipodromurile, stadioanele, termele; dar toate simt însoţite de zgomot, de patimi nesănătoase, de sudoare, de sânge. Oare se știe, de exemplu, că, pe scenă, cu ocazia unei reprezentări teatrale, se poate sacrifica în direct viaţa unui sclav pentru nevoile dramaturgiei?

La Roma lumea se teme de incendii care distrug cartiere întregi, de tâlhari care înjunghie pentru câţiva bănuţi, de escroci

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE care trăiesc din jaf și din prostituţie, de faptele rele de orice fel, de accidentele de circulaţie din cauza vehiculelor conduse în galop, de îmbulzelile la ieșirea de la spectacole, de meșteșugarii care îl enervează pe Senecaloviturile venind din prăvălia dulgherului sau din cea a lăcătușului,

47 Aluzie In o fabulă de Esop reluată de I lora|iu șl de Jean de La Fontaine (n. f.).

strigătele negustorilor de trompete sau de fluiere *(Scrisori către Lucilius,* VI, LVI, 4 și XIV, XC, 19). Marţial și Juvenal nu pierd nicio ocazie de a relata viaţa romană între noroi și murdărie, jeg și ţipete, mizerie și hoţi, vacarm și înghesuială. De aici interesul de a părăsi orașul în avantajul calmului naturii.

Distanţarea de cetate, nici prea departe, dar nici prea aproape, îi permite lui Plinius cel Tânăr să lucreze acolo în timpul zilei și să se odihnească seara la ţară. Pentru a ajunge acolo, un drum de nisip traversează peisaje variate – păduri, pășuni pe care pasc oi, cai, vite coborâte de la munte.

Plinius cel Tânăr îşi descrie casa: atriumul simplu dar agreabil; colonada și curtea plină de farmec; ferestrele cu geamuri și acoperișurile permiţând să te aperi de vânt sau de soare și de ploaie; o altă curte bine luminată; „o sufragerie destul de frumoasă, care înaintează spre ţărmul mării și al cărei prag este scăldat de valurile care, domolite, vin să moară aici când marea este răscolită de vântul dinspre sud. De jur-împrejurul sufrageriei iuși cu două canaturi și ferestre mari cât ușile, astfel că ea privește și pe laturi și din faţă către trei mări, aș putea spune”[48]. Dintr-o altă curte se poate descoperi un peisaj diferit, „apoi […] pădurile și, în depărtare munţii”[49]. Camere cu o bună expunere și cu ferestre bune. Dintre care una „primește răsăritul, iar prin alt că fereastră] păstrează razele soarelui care apune. Și de aici se vede jos marea, dar mai îndepărtată și mai potolită”[50]. O încăpere cruţată de vânt, în care intră lumina și păstrează căldura – „(a) ici este locuinţa de iarnă, locul de exerciţii fizice pentru a-i mei”[51], scrie el… Alta a fost construită pentru ca acela care se găsește înăuntru să asiste la totalitatea cursei soarelui în timpul zilei.

---

48 *Op. cit.,* II, 17, C. Plinius către iubitul său Gallus [Vila din Laurentum], p. 82 *(n. t.).*

49 *Loc. cit. (n. t.).*

50 *Loc. cit. (n. t.).*

51[w] *Loc. cit.* (h. *t.).*

Camerele sunt încălzite cu conducte de aer cald care îmblânzește temperatura. O bibliotecă include cărţile pentru lucru – educarea morală –, nu pentru îndeletniciri plăcute. Toate încăperile sunt expuse în așa fel încât să-i hrănească pe oaspeţi cu lumina soarelui.

Numai pentru folosul său, Plinius cel Tânăr dispune de un complex acvatic impresionant: „Apoi sala de băi reci spaţioasă și vastă; din cei doi pereţi faţă în faţă înaintează două bazine rotunde, prea mari dacă te gândești cât de aproape este marea. Lângă ea, camera pentru masaj, încăperea cu cuptorul pentru încălzire, alături baia de aburi, apoi două odăi mici, nu prea pretenţioase, dar elegante. Legată de aceasta o splendidă piscină cu apă caldă, de unde cei care înoată pot privi marea; în imediata apropiere – sala pentru jocul cu mingea, unde razele soarelui fierbinte pătrund numai spre sfârșitul zilei”[52]. Mai mult decât orice alt popor, romanii au dus arta apelor la perfecţiune.

În alte părţi se găsesc sufragerii orientate spre lumină și întotdeauna bine îndreptate spre priveliști: de la primul sau de la al doilea etaj, se vede ţărmul, marea, alte câteva vile luxoase. O încăpere servește la depozitarea vinurilor.

Această casă a fost construită, bineînţeles, într-o grădină. Romanii duc arta grădinilor la vârf în Occident, ca și arta apelor. Plinius cel Tânăr descrie o alee mărginită cu cimișir sau cu rozmarin; o boltă acoperită cu viţă de vie aducând umbră, în răcoarea căreia poţi merge cu picioarele goale; duzi și smochini; o grădină de zarzavat care permite autarhia alimentară. Micsandre.

Romanii au fost arhitecţi remarcabili. Clădirea reflectă întotdeauna o gândire. Era unul dintre modurile lor de a gândi. Să ne amintim de cărţile lui Vitruviu și de cele ale lui Fronto. Plinius cel Tânăr descrie un criptoportic, o galerie acoperită băgată în sol, boltită și monumentală – „ai zice, scrie el, o clădire publică”[53]. Ea

52 ” *Ibid.,* II, 17, p. 83 *(ii. /.).*

53 *Loc. cit. (n. t.).*

păstrează răcoarea și ventilează minunat. Vânturile sunt oprite în exterior în timp ce căldura rămâne în interior. Curenţii de aer obţinuţi prin deschizături produc temperaturile adecvate. Umbrele clădirilor apără de un soare prea brutal.

În această proprietate imensă, Plinius cel Tânăr a pus să i se construiască o căsuţă – ea este chintesenţa locului: „La capătul galeriei, al criptoporticului și al grădinii este o căsuţă, o adevărată încântare pentru mine. Eu am făcut-o. Are o cameră care e o vatră de soare: o parte dă spre mare, alta spre galerie, amândouă spre soare, iar dormitorul are ușile spre criptoportic și fereastra spre mare. Pe peretele din faţă este o nișă elegant construită, care poate fi unită cu dormitorul sau separată de el prin uși de sticlă și draperii care se pot da la o parte. În ea – două scaune și un pat, de pe care ai marea la picioare, la cap pădurea, în spate vilele: aceste priveliști ţi le oferă, pe toate deodată sau pe rând, tot atâtea ferestre. Alături este un dormitor bun pentru somnul de noapte. De acolo, dacă nu deschizi ferestrele, nu auzi nici vorba sclavilor, nici murmurul mării, nici zbuciumul furtunii, nu vezi nici scăpărarea fulgerului și nici lumina zilei”[54]. Apoi: „Când mă retrag în această cameră, parcă mă simt departe de locuinţa mea și gust această deosebită plăcere în special în timpul Saturnalelor, când toată casa răsună de libertatea acestor zile și de strigăte de sărbătoare, în felul acesta nici eu nu tulbur plăcerea celorlalţi și nici ei studiile mele”[55].

Plinius cel Tânăr îşi încheie scrisoarea lăudând meritele satului de alături: băi publice la orice oră, sole și creveţi vânduţi de pescari, legume și lapte, peisaje splendide. Apoi îi scrie lui Gallus: „Dacă tu nu râvnești la asemenea desfătări, ești prea citadin. Și cât aș vrea să ai această dorinţă, căci la atâtea merite pe care le are vilișoara mea s-ar adăuga cel mai preţios: șederea ta sub acest acoperământ”[56].

54 *Ibid.,* II, 17, p. 84 *(n. t.).*

55 *ibid.,* II, 17, pp. 84-85 (h. /.).

56 *v Ibid.,* II, 17, p. 85 (h. /.).

*

Ce ne învaţă această scrisoare? Că oţiul, după Plinius cel Tânăr, este o sărbătoare senzorială permanentă. Mai întâi *vederea*: plăcerea peisajelor joacă un rol important în această scrisoare către Gallusmarea, valurile, ţărmul, muntele, câmpia, șesul, pădurile, pășunile, animalele, grădina; dar, chiar fără obiecte, numai vederea luminii se dovedește esenţială: lumina zilei, a soarelui, a anotimpurilor, lumina variaţiilor în cursul zilei între răsăritul și apusul soarelui, lumină asupra peisajelor pe măsura trecerii timpului – de aici interesul ferestrelor, al porţilor, al ușilor cu geamuri care sunt în număr mare.

*Tratatul despre sublim* al lui Longinus teoretizează ideea că sentimentul sublimului este generat de vederea unei naturi vaste și puternice, ample și spaţioase, zumzăitoare și grandioase. Iată de ce „noi nu admirăm râurile mici, chiar dacă-s limpezi și folositoare, d admirăm Nilul, Istrul sau Rinul, și încă și mai mult oceanul. Nu admirăm nici flacăra aceasta mică aprinsă de noi, cu toată lumina ei vie, d ne minunăm mai curând de luminile cerești, deși adeseori se întunecă; și nu găsim nimic mai uimitor decât craterele vulcanului Etna, care aruncă pietre și stând din adâncuri, iar câteodată revarsă din pământ fluvii de foc, de adevărat foc. În faţa unor asemenea lucruri, vom spune că tot ce-i de folos sau trebuinţă e ușor de

 dobândit pentru oameni, dar că numai ce-i neașteptat și rar le stârnește uimirea”[57]. Sublime sunt, deci, fluviile cu debit puternic, bolta luminoasă a Căii lactee, scurgerile de lavă ale vulcanilor sau proiectilele lor de foc.

Scrisoarea [lui Plinius cel Tânăr] către Gallus arată că peisajul văzut de la vila Laurentinum este sublim:

---

57 *Tratatul despre sublim al unui autor necunoscut*- atribuit lui Longinus. Traducere și note de C. Balmuș. Notiță introductivă de D. M. Pippidi, în *Arte poetice. Antichitatea. Poeticile antichității greco-latine.* Traduceri de C. Balmuș, G. Guțu, Ionel Marinescu, Mihail Nasta, Constantin Noica, D. M. Pippidi. Studiu introductiv D. M. Pippidi, București, Editura Univers, 1970, Cartea XXXV, 4, p. 348 (w. /.).

marea, ţărmul și valurile, jos; dar există și o altă scrisoare a sa, către Domitius Apollinaris, care se referă la… o altă proprietate *a* lui Plinius cel Tânăr, aceasta în Toscana, la poalele munţilor Apenini:

„Ţinutul este minunat. Imaginează-ţi un amfiteatru imens așa cum numai natura poate să făurească. O câmpie deschisă și întinsă înconjurată de munţi; munţii poartă pe crestele lor codri înalţi și bătrâni, în care găsești din belșug vânat de tot felul. De sus păduri tinere coboară pe povârnișul muntelui. În mijlocul lor dealurile acoperite cu pământ roditor (căci nu ajungi ușor la piatră, chiar dacă o cauţi) nu sunt mai puţin mănoase decât câmpiile de la șes, recolte bogate se coc ceva mai târziu, dar nu mai puţin bine. La poalele munţilor se întind peste tot vii care împânzesc regiunea în lung și în lat, dându-i un aspect uniform. La marginea lor, formând ca o împrejmuire, cresc arbori. Apoi pajiști și lanuri de grâu, pământ pe care nu-l despică decât boi vânjoși cu pluguri foarte puternice; fiind extrem de dur, la prima arătură brazdele se înalţă atât de mari, încât abia după nouă arături solul este afânat. Pe pajiștile smălţuite cu flori cresc trifoi și alte erbacee fragede și întotdeauna proaspete ca la prima recoltă, căci toate sunt alimentate de izvoare nesecate. Acolo însă unde e prea multă apă nu se formează bălţi, pentru că pământul, fiind înclinat, varsă în Tibru apa pe care o primește și nu o absoarbe. Tibrul curge prin mijlocul ogoarelor și, fiind navigabil, aduce în oraș, cel puţin iama și primăvara, toate roadele pământului; vara apele lui scad și, cu albia secată, nu-și mai merită numele de mare fluviu; toamna și-l recapătă. Va fi o mare desfătare să cuprinzi această priveliște de pe munte. Căci ai să ai impresia că privești nu câmpia, ci un peisaj pictat de o rară frumuseţe; această varietate, această priveliște îţi odihnește ochii ori încotro îi îndrepţi.

Vila așezată la poalele dealului are o priveliște ca de pe înălţimi; panta lină urcă atât de ușor și pe nesimţite, încât, fără să-ţi dai seama că urci, vezi că ai și urcat”[58].

58Op. *cit.,* C. Plinius către iubitul său Domilius Apollinaris, V, 6 [Vila din

Dacă vila Laurentinum oferă vedere asupra mării, ţărmului și valurilor, vila toscană se află pe o câmpie la poalele unui munte, se văd coline care coboară în pante blânde, păduri primitive împodobind munţii, soluri bogate pe care cresc grâul și viţa de vie, apoi pomii fructiferi, pajiștile și câmpurile cu iarbă verde, trifoi, pâraie, dar mai ales un fluviu, și ce fluviu: Tibrul! De pe terasa acestei case luxoase, în afară de vederea asupra unui peisaj sublim, se zăresc de asemenea un hipodrom privat, cel al lui Plinius cel Tânăr, o grădină cu arbuști tunși, alei plantate cu platani, garduri de chiparoși, o mulţime de tufe de trandafiri, peluze trasate cu linia, borduri de cimișir tăiate în forma literelor numelui proprietarului, dispozitive hidraulice ingenioase, bazine, fântâni.

Găsim și un lucru stupefiant punând în valoare artele apei: o tăblie de masă „semicircular că] de marmură albă sub un umbrar de viţă sprijinit pe patru coloane din marmură de Karistos. […] apa, ţâșnind parcă sub presiunea greutăţii celor așezaţi, curge prin ţevi subţiri, se varsă în căușul unei pietre și se adună într-un bazin de marmură frumos lucrată care, printr-un mecanism nevăzut, este mereu plin, fără să se reverse. Farfuriile cu gustări și cele mai grele cu mâncăruri se pun pe bordura bazinului, cele mai ușoare, pe vase care plutesc și au formă de mici corăbii sau de păsări”[59]. Descrierea continuă cu multe precizări privind aceste jocuri de apă prezente peste tot în proprietate, stropind desigur – simt foarte utile –, dar fiind frumoase la privit, îmbucurătoare la ascultat, răcoritoare cu ocazia căldurilor puternice – sunt foarte agreabile.

Plinius cel Tânăr are de asemenea grijă și de *pipăit*: în vilele sale, un dispozitiv judicios permite aerului cald să circule prin conducte și canalizări ascunse în interiorul casei; ridicarea temperaturii asigură corpului o palpare a aerului blândă și agreabilă; înălţimile plafonului și expunerea încăperilor sunt gândite și concepute în același

Toscana], p. 155 *(îi. t.).*

59 “IWrf.,V,6,pp. 158-159 *(n. f.).*

sens: să permită pielii să sesizeze cea mai mică variaţie de temperatură sau de higrometrie; sala de baie cu apa sa rece sau caldă, sala de masaj, piscina pentru înot atestă plăcerea romană de a se îmbăia, de a se spăla, de a fi curat; îmbinarea încăperilor se joacă, în fine, cu căldura și cu frigul pentru a obţine înăuntru contrarul a ceea ce vremea impune afară – răcoare în casă cu ocazia căldurii verii și căldură în încăperi în timpul frigului iernii. Umbra creată de pereţi servește de asemenea la protejarea de arșiţa estivală; galeria înglobată, cu străpungerile sale bine gândite, canalizează curenţii de aer în serviciul plăcerii oaspeţilor.

Apa joacă un rol important la Roma: ne amintim de legenda după care construirea cetăţii n-a fost posibilă decât prin sacrificiul lui Marcus Curtius care i-a permis să ia cu el mlaștinile pentru a asana locul pe care s-a clădit orașul Imperiului. Apeductele aduc apa venită de foarte departe în cetate, în timp ce *cloaca maxima,* acel canal de scurgere gigant, recuperează apele uzate, cele ale persoanelor particulare, desigur, dar și cele ale latrinelor.

Băile publice ale fermelor primesc mult public. Alături de luptele de gladiatori, ele sunt unul dintre semnele civilizaţiei romane. Intrarea se face într-o sală în care se depun veșmintele; nuditatea nu este completă – se poartă ceva care ascunde sexul și fesele; câtva timp, băile au fost mixte; intri într-un loc în care se fac exerciţii fizice – se ridică greutăţi, se aleargă sau se joacă mingea; treci într-o sală călduţă, apoi în alta mai încălzită, în sfârșit în ultima, o etuvă umedă în care transpiri; intri atunci într-o baie caldă; îţi râcâi pielea cu un strigil, un fel de cuţit cu lamă încovoiată cu care te descotorosești de impurităţi; treci într-o etuvă caldă; poţi atunci să te odihnești înainte de a merge la băile călduţe, apoi la cele reci. La ieșirea din acest parcurs, poţi să faci masaj, să te epilezi, să te parfumezi.

Grija pentru sine și folosirea plăcerilor depun mărturie în favoarea unui corp care ignoră păcatul originar: un corp păgân pe care nu-l dispreţuiești, dar nici

nu-l venerezi ca grecii, pe care nu-l pedepsești, dar nici nu-l dedai moliciunii, pe care nu-l maltratezi, ci îi oferi îngrijire, preocupare și atenţie.

Este vorba despre igienă, bineînţeles, dar și despre dietetica trupurilor care presupune o medicină în amonte: se previn bolile și se crede în calităţile termalismului. Se știe că este mai bine să previi decât să vindeci. Un corp sănătos nu este un corp narcisist sau egocentric, ci un corp întreţinut în starea sa bună de funcţionare. A nu fi bolnav și a face strictul

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE necesar pentru aceasta depind în felul lor de o logică epicureică: evitând ceea ce duce la neplăcere, se experimentează plăcerea de a nu suferi, de a nu fi bolnav. Vine atunci la întâlnire ataraxia…

Medicul Galenos din Pergam, care a oficiat la Roma, scria aceasta în *Proprietăţile sufletului urmează stările trupului.* Astfel încât arta medicală se dovedește o propedeutică la filosofie. Nu există filosofie sau înţelepciune fără corpul filosofului sau al înţeleptului. El este prima cărămidă a edificiului existenţial.

*Gustul* deţine de asemenea un loc în arta de a trăi a lui Plinius cel Tânăr. În vocabularul contemporan, s-ar putea spune că preferă să cumpere de la producător, că mănâncă sănătos, că revendică o sobrietate fericită: nu „pești rari”, ci sole și creveţi, ne spune el – sola nu era atunci un pește rar, spre deosebire de calcan, care trecea drept felul de mâncare emblematic al lacomilor de felul lui Trimalchion din *Satyriconul* lui Petroniu; fructe de sezon culese chiar la faţa locului: strugurii din via proprie, smochinele și dudele la timpul lor; „produse ale pământului”, altfel zis: legumele din grădină; laptele vacilor care pasc pe pășunile din jur. Ne putem imagina că soiurile renumite nu simt utile când podgoriile locale oferă un vin simplu, dar pivniţa atestă și prezenţa vinurilor vechi, deci a sticlelor frumoase. Toate aceste prânzuri sunt luate în sălile de mese ale căror deschideri permit bucuria ochiului în același timp cu a gurii și a nasului.

Suntem departe de meniurile gargantueşti atribuite romanilor, de mesele acoperite cu produse de lux, de reţetele extravagante care adună sfârcuri ori vulve de scroafă umplute, sau mistreţi umpluţi cu iepuri, ei înșiși umpluţi cu păsărele, sau de acele mâncăruri confecţionate cu nimic altceva decât cu limbi de porumbei… Dezmăţul, orgia, bacanala, beţia nu intră evident în compunerea meniului oţiului.

Într-o epistolă pe care i-o scrie lui Genitor, Plinius cel Tânăr comentează corespondenţa interlocutorului său, în care acesta se plânge de o cină somptuoasă în cursul căreia se plictisise „de vreme ce printre mese se învârteau măscărici, dansatori, bufoni”[60]. Plinius cel Tânăr afirmă că nu are nimic din toate acestea la el acasă, bineînţeles, dar că suportă totul cu filosofie. De ce n-are *acestea la el acasă?* „Fiindcă nu-mi face nicio plăcere și nicio surpriză dacă măscăriciul spune ceva necuviincios, bufonul o prostie, iar dansatorul ceva obscen”[61]. Plăcerea unora este neplăcerea celorlalţi: cel care apreciază orgia nu gustă rafinamentul sau delicateţea unei plăceri subtile. Plinius cel Tânăr conchide că trebuie tolerat gustul celorlalţi pentru ca ei să-l tolereze pe al nostru și pe cel al prietenilor noștri.

Suntem departe aici de caricatura unei Rome în care banchetele sunt ocazii de a se ghiftui, de a se destrăbăla până a nu mai fi decât un deșeu – ca la Petroniu… Filmul *peplum*[62] corespunzător constă în prezentarea romanilor ca pe niște oameni care înfulecă, se îmbuibă, se umplu de o mare cantitate de hrană și de vin înainte de a merge să vomite pentru a putea reîncepe…

Emit ipoteza că această caricatură a romanului care mănâncă precum un animal provine din vechiul dispozitiv care discreditează Roma contra Atenei și face din prima o

---

60 *Ibid.,* IX, 17 [Chestiune de gust], p. 279 (n. f.).

61 *1,5 Loc. cit.* (h. t.).

62 Filmul *peplum* sau *cu săbii și sandale* este un gen de film istoric sau epic încercând să imite epopeile istorice cu buget mare de la Hollywood (https://ro.wikipedia.org/wiki/ Fihn_pcpluin, *u. /.).*

lume în care se mănâncă pentru a vomita și din a doua un univers în care de-abia te hrănești pentru a te preocupa numai de Ideile pure. Pe de o parte, festinul lui Trimalchion în *Satyriconul* lui Petroniu, pe de altă parte, *Banchetul* lui Platon cu discursurile sale care vrăjesc sufletul în timp ce se



uită corpul – de altfel, ce se mănâncă la acel faimos *Banchet?* Nimic, doar Idei…

Bineînţeles, în căutarea hedonismului subtil al oţiului, nasul nu este uitat și, tovarăș al gustului, *mirosul* este și el solicitat. Ceţurile care ajung până în casă când vântul suflă dinspre sud poartă aerul iodat al Mediteranei parfumat cu furtunile Africii. La care se adaugă miresmele create de voinţa grădinarului: aromele dulci și nuanţate ale cuișoarelor de… micsandră care nu se numește astfel întâmplător, mirosul puternic și persistent de pipi de pisică al cimișirului, exalarea rozmarinului său, într-o altă proprietate, din Toscana, crânguri de roze oferind infinite variaţii olfactive în funcţie de momentele zilei și anotimpuri, sub arșiţa soarelui sau în supleţea unei dimineţi cu rouă. Parfumul este o lume; lumea este un parfum.

În fine, *auzul.* Ar trebui să vorbim aici despre freamătul orașului, despre vacarmul de pe străzi, strigătele din pieţe, gălăgia din for, despre moartea tăcerii în cetăţi, pentru a diserta mai bine despre calităţile reparatoare ale tăcerii, ale calmului sau ale zgomotelor alese: cele care urcă dinspre mare, fluxul și refluxul valurilor; în depărtare, mugetul vacilor al căror lapte se bea; foșnetul vântului în spalierele viei, în crengile smochinului sau în tufișurile de muri; cântul păsărilor asociat cu un asemenea loc; modulaţiile vântului, de la murmurele verii la mugetele toamnei apropiindu-se de iarnă. Casa lui Plinius cel Tânăr este construită în așa fel încât lasă să vină zgomotele sau le maschează, le interzice pe acelea care deranjează, precum ciorovăiala personalului cu ocazia Saturnaliilor, le acceptă pe cele

care repară, destind, îmblânzesc, calmează, odihnesc – cele ale mării mereu reîncepute[63] sau cele pe care tăcerea le fixează…

Scrisul și cititul fac de asemenea parte din programul oţiului roman. Plinius cel Tânăr precizează că, în casa sa, el dispune de o bibliotecă; el adaugă că aceasta cuprinde cărţi de lucru mai mult decât de destindere. Este vorba despre o etajeră – ne-ar fi plăcut să știm ce se găsea pe ea! Ce cărţi aparţineau lucrului și ce cărţi, recreării? De altfel ce fel de lucru? Cel de avocat care era el, de senator, de consul, de guvernator imperial care era de asemenea? Doar dacă nu era vorba despre lucrul asupra sa din perspectiva oţiului. Ne imaginăm greu că, în ceea ce am putea numi reședinţa sa secundară, Plinius cel Tânăr vrea să dispună de lucrări care i-ar permite să cizeleze o pledoarie sau un discurs la senat, activitate pe care o rezerva poate biroului său din Roma.

Erau deci acolo probabil cărţi utile edificării de sine; filosofi sau poeţi; și naturaliști, pesemne; scrieri care ne permit să înţelegem lumea. Homer și Hesiod? Platon și Aristotel? Lucreţiu și Virgiliu? Cicero și Titus Livius? Autori din care s-a pierdut totul, inclusiv numele… Nu vom ști niciodată…

Plinius cel Tânăr dorea să-și desăvârșească opera filosofică prin prezenţa prietenului său Gallus. Prietenia și cititul întreţineau o relaţie intimă. Cititul mut este tardiv. Trebuie să-l așteptăm pe sfântul Augustin, care îl practica printre primii, pentru a constata că, până la el, a citi în mod tăcut părea un miracol – suntem atunci cu el în secolul al IV-lea al erei comune.

Cartea costă scump; puţini știu să citească; posesia cărţilor permite afișarea rangului social în același mod cu Ntatuile sau cu mobilele frumoase; Plinius cel Tânăr are

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE cărţinormal. El scrie versuri de unsprezece silabe – endecasilabi; le citește în public și le cere prietenilor săi să le corecteze. La baie,

63« La nier, la mer toujours recommencée ! », Paul Valéry, « Le Cimetière marin », 1920 (h. /.).

în litiera care-l duce de la Roma la casa sa, în timpul meselor, compune pe subiecte diverse: „În ele glumesc, fac ironii, iubesc, sufăr, mă tânguiesc, mă înfurii; fac descrieri, unele fără pretenţii, altele mai îngrijite”[64]. îl întreabă pe Patemus despre titlul potrivit pe care să-l dea operei sale: *Epigrame? Idile? Egloge? Mici poeme?* în ceea ce-l privește, a ales *endecasilabii…* Ceea ce echivalează cu a numi *Roman* un roman și *Teatru* o piesă de teatru… Nu se știe ce a răspuns Patemus –, iar acele versuri n-au traversat epocile.

Cartea este deci citită în public. Adunările permit reunirea acasă a prietenilor, relaţiilor, cunoștinţelor care asistă la lectura făcută de un profesionist. El poate fi sclav – căci existau sclavi învăţători, scribi, contabili sau atribuiţi unor sarcini intelectuale.

Într-o scrisoare către Vestricius Spurinna, Plinius cel Tânăr relatează detaliile unei lecturi făcute acasă la Calpurnius Piso, despre distihuri elegiace pe tema astronomiei… Mai întâi câteva informaţii despre dicţia cititorului: „… căci pentru variaţie și după caz, el înălţa sau cobora tonul, de la sublim trecea la familiar, de la simplu la încărcat, de la serios la vesel, totul cu un talent egal. Toate acestea erau puse în valoare de vocea plăcută, iar vocea, de modestia lui; figura lui trăda o mare tulburare – adevărate podoabe pentru cel care citește”[65]. După lectură, Plinius cel Tânăr mărturisește că l-a „sărutat de multe ori și îndelung”[66] pe cititor pe care l-a încurajat să continue pe această cale. A

felicitat-o pe mama sa, apoi pe fratele său. Tânărul făcea parte din una dintre familiile cele mai de vază din Roma.

O altă scrisoare a lui Plinius cel Tânăr, adresată lui Restitutes, tratează și ea despre o lectură acasă la un

---

64 *Op. cit.,* Cartea IV, 14, C. Plinius către iubitul său Patemus [Endecasilabii lui Plinius], p. 134 (n. t.).

65 *Ibid.,* Cartea V, 17, C. Plinius către iubitul său Vestricius Spurinna [O lectură în public a lui Calpumius Piso], p. 171 *(n. t.).*

66 *Loc. cit.* (h. *I.).*

prieten. Plinius cel Tânăr precizează că textul, despre care nu ne spune nimic, era splendid și că, în cursul acesteia, „doi-trei, cunoscători în ale literaturii, după părerea lor și a altora, ascultau ca niște surdo-muţi. N-au deschis gura, n-au mișcat o mână, nu s-au ridicat în picioare, nici măcar din oboseală de prea multă ședere”[67]. Aceste consideraţii ne comunică faptei că nu era deci astfel de fiecare dată când avea loc o lectură publică. Dacă acea concentrare îi pare extraordinară lui Plinius cel Tânăr, înseamnă că deconcentrarea constituia atmosfera obișnuită…

*De rerum natura* a lui Lucreţiu a fost compusă din perspectiva acelor lecturi private. Dovadă titlurile secundare care însoţesc dintotdeauna lucrarea: ele permiteau cititorului să regăsească ușor un pasaj pentru a-i face lectura. Este un fel de cuprins integrat textului care îl fracţionează în tot atâtea fragmente alese. Astfel, la începutul cărţii întâi: „Invocaţie către Venus”, „Cuprinsul poemului”, „Triumful lui Epicur asupra religiei”, „Crimele cauzate de superstiţia religioasă. Ifigenia”, „Primul adevăr: nimic nu se naște din nimic” etc.

Trebuie deci să ne imaginăm această lucrare în versuri a lui Lucreţiu ca un text care a fost citit în configuraţia oţiului roman. Probabil acasă la Memmius, dedicatorul poemului, în prezenţa prietenilor săi convocaţi cu acea ocazie. Era deci vorba mai puţin de a-l converti pe comanditar cât de a răspunde comenzii sale: astfel, *De rerum natura* nu este o lucrare militantă destinată să-i aducă pe cititorii sau auditorii săi la adevărul epicureismului, ci un pretext roman pentru

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE destindere. Căci nu este vorba numai despre filosofia lui Epicur în această lucrare care se dovedește mai degrabă o enciclopedie a lumii în stare să distreze și să înveţe, să amuze și să cultive persoana care aude sau citește textul.

În fine, prietenia, asupra căreia voi reveni pe larg, poate de asemenea să se înscrie în perspectiva oţiului.

---

67 *Ibid.,* Cartea VI, 17, C. I’llnlus către iubitul său Restitutus [Impresii în urina unei lecturi în public), p. 190 (u, /.).

Plinius cel Tânăr îşi descrie proprietatea ca un agent imobiliar ontologic: ea este mare, frumoasă, vastă, permite percepţii, senzaţii, emoţii superbe, este un loc filosofic, pentru că face posibilă coincidenţa de sine cu sine, este un sipet pentru o viaţă senzuală, altfel spus pentru o viaţă care se bucură de simţuri într-o logică hedonistă fără să plătească prin neplăcere niște plăceri, care prin acest fapt, ar înceta să mai fie așa. Dar el îşi încheie scrisoarea spunând că toate acestea n-au nicio valoare dacă prietenul său nu este cu el, acasă la el, pentru a împărtăși această plăcere a vieţii.

*

Oţiul este arta de a trăi pe deplin condiţia de muritor senzual și voluptuos. El presupune calmul cu lumea pentru a face pace cu sine însuși; sau, ceea ce vrea să spună același lucru, calmul cu sine însuși pentru a face pace cu lumea. El creează condiţiile unei posibile estompări a accesoriului pentru a se concentra numai pe esenţial. Esenţialul? Construcţia de sine ca o forţă în mișcare. Accesoriul? Tot ceea ce nu este esenţialul…

Această artă de a se pune sau de a se repune în centrul sinelui permite crearea unei axe existenţiale de la care se organizează lumea pentru sine. Trebuie deci făcut loc liber pentru a găsi drumul plenitudinii fiinţei. Să-i îndepărtăm pe inoportuni și să-i alegem pe prieteni, să îndepărtăm lumea și să ne facem o lume așa cum ne-o dorim, să alegem tot ceea ce face din noi propriii subiecţi, să facem să tacă zgomotul celorlalţi, al oamenilor, al lumii pentru a nu mai auzi decât tăcerea dintre sine și sine, să părăsim orașele și să preferăm viaţa la ţară.

Oţiul roman este odihna corpului care o atrage pe cea a sufletului, odihna sufletului care o atrage pe cea a corpului. Sufletul nu este spiritual, imaterial, nemuritor, invizibil, cum ne învaţă Platon în dialogurile sale; el este subtil atomic, material, muritor, vizibil, pentru că definește o energie consubstanţială corpului. Lucreţiu spune exact ceea ce este el: o parte a corpului la fel ca mâinile, picioarele, ochii și alte părţi ale corpului viu… Există în

corpul concret o minte și un suflet – două entităţi, nu una singură… Desigur, aceste două părţi distincte sunt unite într-o aceeași substanţă atomică, dar nu confundate. Mintea este gândire și se găsește în partea mediană a pieptului, este locul emoţiilor, precum spaima, frica, bucuria; cât despre suflet, compus din mici atomi subtili, el se găsește în totalitatea corpului, repartizat în vene, came, nervi și ascultă de impulsurile minţii. Activităţile minţii și ale sufletului pot fi separate. Dar când mintea este puternic afectată, sufletul se emoţionează. Trei elemente constituie mintea: vântul, focul, aerul; dar trebuie adăugat la ele un al patrulea, care n-are nume, dar nu este fără realitate materială: sunt de fapt atomii cei mai fini, cei mai mici și cei mai puţin numeroși care există… Ea este un fel de prim motor al fiecărei mișcări care se efectuează în corp, de la minte plecând imboldul:

„Ea cea dintâia se mișcă, fiind din mărunte seminţe, Apoi primește imboldul căldura cu-ascunsa suflare, Aerul vine la rând și cu toate le-n urmă se mișcă: Sângele e zbuciumat, măruntaiele-s toate pătrunse De tulburări, în sfârșit și în oase și-n măduvă intră Fie-o simţire plăcută ori fie durerea cea cruntă”[68].

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE

Există deci o forţă ascunsă în atomi care este forţa tuturor celorlalte forţe prezente în corp. Oţiul instaurează și restaurează această forţă.

Romanii n-au ce face cu sufletele imateriale care permit transmigraţia și dau în metempsihoză sau în metensomatoza cea scumpă inimii lui Pitagora dar și, mai ales, celei a lui Platon, al cărui „Phaidon” se dovedește matricea ficţiunilor creștine în materie de suflet. Faptul că un om se poate reîncarna într-un porc, pentru că a dus o viaţă de porc, cum afirmă cel care trece drept principele filosofilor, ne permite să înţelegem răsunetul metafizicii platonicienedin care Occidentul iudeo-creștin trăiește încă, măcar partea care a mai rămas din el…

---

68'''Titus Lucretius Carus, *op. cil.,* Cartea a lll-a, v, 2'16-251, p. 96 (». L). Al

Oţiul este o artă atomică, materialistă, hedonistă. El presupune grija sufletului de către corp și a corpului de către suflet de vreme ce este vorba despre două moduri de a vedea un singur și același lucru.

Corpul roman este plin de el însuși și vid de toate ficţiunile grecești, deci creștine. El ignoră viciul, păcatul originar, urma infamantă a unei crime comise de primul bărbat și de prima femeie.

Etimologic, *a exista* înseamnă a fi plasat, altfel spus: a-și fi găsit locul. Înseamnă a face să-ţi apară o fiinţă ce era încleiată în argila materiei, a-i da sens și corp, came și suflet. Oţiul face posibil exerciţiul existenţei, pe când lipsa sa te constrânge la doar a trăi. Animalele pe care Plinius cel Tânăr le vede prin ferestrele vilei sale toscane trăiesc, dar numai Plinius există. Simt și oameni care îşi petrec viaţa doar trăind și niciodată existând. Folosirea timpului este folosirea sinelui; înţeleaptă folosire a timpului este înţeleaptă folosire a sinelui.

Intermediul 1

*Panaitios îl inventează pe omul roman*

Apartenenţa la o școală sau alta nu este deloc o problemă în filosofia antică romană. Se filosofează așa cum îţi faci piaţa; nimeni nu este ștampilat neapărat drept stoic sau epicureic, cinic sau pyrrhonian; iei ceea ce găsești pentru a te servi la momentul potrivit. Dacă o idee stoică este utilă, ești stoic atât cât durează această idee; dacă este rândul unei idei epicureice, atunci fie și o idee epicureică; nimic nu va interzice să fie invitat Platon dacă este mai util decât Zenon, sau Aristotel dacă este mai eficace decât Pyrrhon.

Filosofia romană nu este deci o disciplină care ar pluti pe cerul ideilor, hrănindu-se cu mana presocratică, cu nectarul platonician sau cu ambrozia peripateticiană, ci o artă militară utilă pentru a dibui o tactică optimă, pentru a o pune în serviciul unei strategii existenţiale. Filosoful contribuie la arta romană a războiului: trebuie să-și învingă atât adversarul cât și adversitatea. A gândi înseamnă a merge la luptă.

Musonius Rufus trece în mod obișnuit drept un filosof stoic influenţat de cinism. Altfel spus, a profitat de Zenon și de Cicero ca și de Antisthenes și de Diogene. Totul va depinde de împrejurări, de fapte, de loc, de ocazie, de interlocutor. Romanii sunt pragmatici, iar filosofii, oricare ar fi ei, produc unelte utilizate doar pentru pana existenţială. Nu vom cere unei chei franceze să repare ceea ce obţine ciocanul și *viceversa.* Nu ne trebuie o masă conceptuală când avem nevoie de o șurubelniţă retorică.

Această specificitate pragmatică și empirică a Romei este de-ajuns să spulbere prejudecata că ideile și filosofia ar fi fost inventate în Grecia, pe când Roma s-ar fi mulţumit să

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE traducă acele genii pentru a nu obţine din ele decât o infamă zeamă departe de înălţimea sublimului elen.

Filosofia la Roma este deci constituită mai mult din grupuri decât din școli. „Micile adunări de pitagoreici”, după cum scrie bătrânul meu profesor Lucien Jerphagnon în *Istoria Romei*[69]*,* există din secolul al VI-lea, timp în care Roma nu este încă la Roma cu adevărat. Aristocraţia, adevăratul public al acestor gânditori, găsește motiv să-și domolească angoasele existenţiale în acele locuri în care se învaţă că omul este constituit dintr-o parte muritoare, corpul, și dintr-o parte nemuritoare, sufletul, și că acesta din urmă este susceptibil de a supravieţui după moarte, cu condiţia să trăim conform acestei părţi luminoase din noi.

Roma, care nu detestă nimic mai mult decât secesiunea și orice ar putea scoate romanii de pe orbita civică și religioasă, deci politică a Romei, nu vede pitagorismul cu ochi buni. Iată din ce motive, în anul 186, cărţile acestor sectanţi sunt distruse. Nu-i destul pragmatism, ci prea multă fantezie. La Roma, nu sunt iubiţi oamenii care îşi iau rămas bun de la realitate, preferându-i ideile.

Epicureismul a părăsit Grecia pentru Italia.

---

69 *Histoire de la Rome antique. Les armes et les mots,* 4e édition, revue et augmentée, Paris, Éditions Tallendier, 2002, p. 60 *(n. t.).*

Romanizându-se, filosofia Grădinii devine mai puţin impracticabilă decât ceea ce pretindea ascetul Epicur. Epicur nu aspira decât să-și stingă setea cu un pahar de apă, iar foamea, cu o felie de pâine uscată. Un mic blid cu brânză oferit de un discipol a fost într-o zi ocazia unui exces. Asta spune totul… Dar, la Roma, o tartină nu-i de-ajuns.

La umbra Vezuviului, în Campania, epicureismul nu este o asceză, ci o voluptate. Virgiliu, Catullus, Tibullus, Properţiu, Horaţiu, chiar și Lucreţiu acaparează această gândire pentru a-și face mierea lor poetică. În vilele bogaţilor mecena, se mănâncă, alături de pâinea coaptă în casă, sardele

PANAITIOS ÎL INVENTEAZĂ PE OMUL ROMAN proaspete stropite cu uleiul măslinilor de pe câmpul proprietăţii, totul însoţit de un vinișor alb, răcoros, provenit din podgoriile locale. Se consideră că acest chiolhan oferit prietenilor este de-ajuns fericirii oamenilor.

Când epicureicii se duc la Roma pentru a trăi conform lui Epicur, ei întâlnesc o opoziţie fermă din partea autorităţilor: Epicur nu te invită oare să „trăiești ascuns” pentru a trăi fericit? Nu face el măsura fericirii din individul care trăiește la marginea cetăţii? Nu consideră el oare că politica generează necazuri celui care îşi face din ea o profesiune ca și celor care o suportă în fiecare zi? La Roma, cetate a civismului, catehismul epicureic este văzut ca eretic. Discipolii lui Epicur simt expulzaţi în anul 173 înaintea erei comune. A doua expulzare va avea loc cu câţiva ani mai târziu, în 161.

Pitagoreicii? Prea necredincioși faţă de ordinea religioasă romană. Epicureicii? Prea lipsiţi de simţ civic potrivit ordinii politice romane. De unde se vede că, la Roma, filosofia este luată în serios: se știe că ea poartă idei care pot submina ordinea socială și că se ţine mai mult la forma și la forţa cetăţii decât la frumoasele construcţii teoretice.

În anul 155, sosesc la Roma trei filosofi greci. Au ca misiune să apere dosarul Atenei într-un dezacord care o

opune unui oraș din Attica. Să constatăm că Grecia îi solicită pe filosofi să efectueze o muncă de avocat; înseamnă că, pentru ei, arta sofistică se confundă cu practica filosofică. Cine sunt ei? Un aristotelician: Critolaos, un stoic: Diogene din Babilon, și un susţinător al Noii Academii: Carneade.

De vreme ce este la Roma, Carneade ţine conferinţe. Gândirea sa este influenţată de scepticism: el spune că înţeleptul n-ar putea afirma nimic sigur și incontestabil – dar o afirmă în mod sigur și incontestabil; se va mulţumi cu preferabilul – acest preferabil este totuși schimbător; îşi va da deci asentimentul unor lucruri care nu vor fi incontestabile

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE

dar o va face în mod sigur și incontestabil; face din interes motorul fiecărei vietăţi, inclusiv omul; ruinează fondul de comerţ al haruspidilor[70] cu consideraţii contra astrologiei… Este mai mult decât poate suporta Roma.

Căci, în cetate, se învaţă virtuţi clare, limpezi și precise; nu-ţi schimbi părerea după cum bate vântul; lumea nu vrea preferabilul, ci incontestabilul – nu ești sigur de preferabil, căci preferi incontestabilul preferabilului; se face din cetate epicentrul a tot ceea ce există; se practică o religie mai puţin transcendentă decât imanentă și aceasta în scopuri de coeziune socială și politică.

Din moment ce Carneade este un ferment de descompunere grecesc, nu poate fi tolerat în orașul roman. Cato, emblematicul purtător al virtuţilor romane, pune la vot o lege în senat care invită acest trio să se întoarcă la el acasă pentru a-i învăţa aceste nerozii pe compatrioţii lor greci. Dovadă, în trecere, că Roma nu este prostește admirativă în faţa a tot ceea ce este grecesc și că dispune de criterii pentru a lua ceea ce-i convine și a îndepărta ceea ce nu i se potrivește.

---

70 Colegiu oficial de preoți care explicau întâmplările ieșite din comun și prevesteau viitorul, interpretându-le după măruntaiele animalelor jertfite sau cercetând diversele fenomene cerești (n. t.).

Romei nu-i plac delirurile pitagoreice ale metensomatozei; ea nu gustă individualismul hedonist al epicureicilor; nu apreciază nici sofistica și nici retorica greacă. Acele faimoase „maimuţe" ale lui Paul Veyne[71] se dovedesc de fapt foarte puţin simiești!

Dacă trebuie să convocăm un bestiar, eu ţin mai degrabă la lupoaica romană care îi elimină din cetate pe gânditorii care, ca Thales, privesc cerul dar, din acest motiv, cad în prima fântână ce le iese în cale atrăgându-și râsul

PANAITIOS ÎL INVENTEAZĂ PE OMUL ROMAN

servitoarei trace – bona portugheză sau indoneziana a timpurilor noastre…

Romei nu i-o fi plăcut niciodată filosofia, toată filosofia? Nicidecum. Departe de asta. I-a plăcut stoicismul. I-a plăcut și l-a dus la un stadiu existenţial și concret la care nu ajunsese formula sa greacămă gândesc la Zenon, Cleantes sau Chrysippos.

Omul care asigură devenirea romană a stoicismului grec este Panaitios din Rodos. El este discipolul lui Antipatros din Tars care este fondatorul Porticului[72][73], altfel zis paznicul ortodoxiei școlii stoice. Papa lui, ca să spunem așa. Într-o zi, Panaitios va ocupa și el acest post, la rândul său. A provenit dintr-una din familiile cele mai nobile din Rodos. Numele familiei sale fusese onorat de strategi și de atleţi celebri. Era foarte bogat. Se aprecia și întinderea cunoștinţelor sale.

Panaitios sosește în Orașul etern după anul 146 înaintea erei comune și trăiește aici mai mulţi ani. Devine prietenul lui Scipio Aemilianus, omul care a distrus Cartagina, frecventând cercul conducătorilor Romei. Într-un anumit mod, se poate spune că Panaitios a inventat

---

71 «Les Romains sont les singes des Grecs», Paul Veyne, *L'Empire gréco-romain,* Paris, Éditions du Seuil, 2005, frază preluată de la Pietro Della Valle: «Les Latins sont les singes des Grecs», *Suite des fameux voyages de Pietro Della Valle, gentilhomme romain, surnommé L'illustre voyageur...,* partea a doua, Paris, 1663, p. 222 *(n. t.).*

72 l'orticul cu coloane, decorat de pictorul Polygnotos cu aspecte de la

73(». /.).

stoicismul roman așa cum îl cunoaştem astăzi în linii mari.

Panaitios îşi ia anumite libertăţi faţă de doctrina greacă. Adaugă un pic din Academie și puţin din Lykeion – ai întotdeauna nevoie de Platon și de Aristotel când filosofezi! Lasă de-o parte tot ceea ce ţine de cerul Ideilor: ontologia, metafizica, teologia, cosmologia.

Pe când stoicismul originilor te invită să trăiești potrivit naturii și, pentru aceasta, te trimite în cosmos ale cărui legi



trebuie să le cunoști pentru a te supune lor, Panaitios coboară filosofia pe pământ și, întorcând spatele cosmosului, se regăsește în faţa omului: de acum înainte acesta va fi măsura. Este o revoluţie copemidană care desprinde stoicismul de pe cerul grec pentru a-l cultiva în pământ roman.

Panaitios renunţă la stoicismul vechi care se baza pe o natură umană universală confundând barbari și oameni liberi, bărbaţi și femei, aristocraţi și sclavi. Apoi elaborează o concepţie despre această natură mai puţin ideală, mai puţin transcendentală și mai imanentă. În fiecare dintre noi există o natură umană universală, desigur, dar ea atinge natura proprie a individului. Suntem deci cu toţii asemănători în cosmos și unid în același timp. Panaitios inventează individul…

După el, fiecare trebuie să-și aleagă viaţa care îi convine. Datoriile unuia nu vor fi cele ale altuia. Trebuie să trăim după natura noastră; trebuie deci să știm ceea ce este ea; pentru aceasta, trebuie să plecăm în căutarea a ceea ce suntem în mod subiectiv, individual, personal.

Pe vremuri, stoidi făceau distincţia între acţiunea într-adevăr dreaptă și acţiunea pur și simplu convenabilă. Panaitios consideră că acţiunea convenabilă este deci bună din punct de vedere moral. Măsura nu mai este ideea; realitatea devine orizontul filosofic. Cu Panaitios, virtutea nu este un eroism intangibil, ci o practică existenţială posibilă. Nu există un înţelept anume, dar înţelepciunea este posibilă.

Care este natura noastră? Suntem înclinaţi să trăim și să vrem să trăim; să ne căsătorim pentru a face progenituri și a le asigura existenţa într-o familie; să uzăm de raţiunea noastră pentru a crea legături cu altul, în familie deci, dar și în afara ei; să aparţinem unor comunităţi, cea a limbii, a poporului, a cetăţii, a rasei.

Care ne sunt datoriile? Mai întâi faţă de patrie, apoi familia, apoi perechea, apoi copiii. Panaitios ierarhizează datoriile, considerând că nu avem niciodată de a face cu abstracţiuni, ci cu persoane reale. Gata cu stoicismul grec care face elogiul cosmopolitismului și al iubirii egale a oamenilor, oricare ar fi ei. Panaitios îndrăznește o morală aristocratică, electivă, chiar selectivă.

El dorește o etică puternică pentru cel apropiat și mai slabă pentru cel îndepărtat. Vechii stoici priveau spre cosmos; stoicismului roman al lui Panaitios îi pasă de comunitatea imediată – de la patrie la familie, fără a-i uita pe copii. Politica este deci o etică. Omul de stat servește statul și nu se servește de el: el are sensul interesului general și al bunului public; își pune viaţa personală pe planul doi și își consacră existenţa acestei sarcini care îl solicită în întregime.

Care este virtutea socială cea mai înaltă? Dreptatea. Ea nu constă în a da același lucru la toată lumea, ci fiecăruia ce i se cuvine. Ea înseamnă respectul contractelor încheiate. De aici importanţa cuvântului dat, a angajamentului, a onoarei. Justiţia apără comunitatea, este prima sa funcţie.

Un roman este deci im om care practică *dreptatea, buna-cuviinţă, măreţia sufletească.* Morala îl privește pe individ, desigur, dar ea vizează mai ales subordonarea sa faţă de comunitate care, în schimb, îl sprijină. Dreptatea este deci grija pentru ceilalţi; nedreptatea este preeminenţa sinelui în pofida celorlalţi, fără ceilalţi, ba chiar contra celorlalţi. Altruismul este virtute și dreptate, egoismul este viciu și nedreptate.

În această perspectivă, Panaitios nu-l concepe pe filosof ca pe un înţelept în tumul său de fildeș, ca pe un om

studios care nu părăsește niciodată cabinetul și cărţile sale, biroul și biblioteca. Să te consacri numai studiilor fără să acţionezi pentru binele celorlalţi constituie în egală măsură o nedreptate.

Panaitios vrea război când nimic altceva nu mai este posibil și când a fost încercat totul pentru a-l evita. Când nimic altceva nu mai este previzibil, el îl înscrie într-un cadru care integrează datoriile și inamicul. Nici răzbunare și nici

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE pedeapsă: trebuie să vrei pacea și, o dată luptele terminate, dacă eşti învingător, să excelezi în *clemenţă* și *omenie.*

Același lucru cu sclavii, cu săracii și cei umili cărora li se datorează de asemenea dreptate. Ceea ce nu-l oprește, ca bun roman, să considere că starea de salariat este degradantă, pentru că retribuie o muncă, ceea ce este josnic, și nu un talent. Artizanul, comersantul, bucătarul fac parte din clasa servitorilor.

Dreptatea trebuie însoţită de *generozitate,* o virtute conformă naturii umane. Ea nu trebuie să fie risipă; se cuvine ca ea să se exercite în măsura mijloacelor noastre. Ea trebuie să-i vizeze pe cei care o merită, altfel spus pe cei care ne sunt cei mai apropiaţi. Pentru ceilalţi, va fi după merit.

*Prietenia* este o virtute care joacă un rol major în economia acestei morale aristocratice romane. Ea este o relaţie electivă care ignoră obligaţiile familiale. Ea privește două persoane de același rang care împărtășesc aceleași gusturi și se recunosc în aceleași moravuri. Ea ne leagă și ne obligă: material, dar și spiritual, îi datorăm într-adevăr sprijin prietenului nostru.

Buna-cuviinţă la care invită Panaitios trimite la *măsură,* care întreţine o relaţie cu estetica, deoarece îşi propune să creeze frumuseţe, altfel spus ordine și armonie. Ea ne învaţă să ne comportăm cum trebuie, cum se cuvine. Ea se referă la gesturile noastre, la priviri, la atitudinea noastră, la locuinţa noastră, la interior, la ţinută, la veșminte, la modul de a vorbi, de a merge, de a ne

deplasa – tot ce ne exprimă și ne arată. Ea este ceea ce dă ţinută lucrului fără de care el se lăbărţează.

Se va evita deci grosolănia, vulgaritatea, nepoliteţea, bădărănia, mojicia, ţopârlănia. Se va îndepărta orice cuvânt, orice atitudine, orice gest care i-ar putea răni sau ofensa pe ceilalţi. Măsura impune o rezervă.

Această morală a grijii pentru celălalt se va încarna în *arta conversaţiei* care permite să nu monopolizăm vorbirea, deci atenţia, ci să-i dăm fiecăruia posibilitatea de a exista în ochii comunităţii. Vom fi atenţi să nu vorbim pentru a nu spune nimic, să nu-l vorbim de rău pe cineva în absenţa sa, să nu plictisim printr-un monolog neinteresant, să nu facem să treneze o discuţie care se învârte în cerc, să nu vorbim despre noi și cu atât mai puţin să ne aducem singuri elogii. Această artă nu este nimic altceva decât o practică a *respectului* pentru celălalt.

Pentru Panaitios, binele și virtutea constituie utilul. Iar omul util este idealul spre care trebuie să tindă toate eforturile. În raporturile noastre cu ceilalţi, trebuie să obţinem *bunăvoinţa* pe care o producem manifestându-ne generozitatea, *încrederea* pe care putem conta îmbinând dreptatea și prudenţa, *admiraţia* care survine atunci când aceștia îşi manifestă virtuţile la un înalt grad. Ansamblul acestor trei virtuţi contribuie la generarea *gloriei* de care romanul este legat.

Panaitios propune o etică aristocratică punând preţ pe virtuţile asociate în mod obișnuit acestui fel de morală: generozitate, mărinimie, liberalitate, răbdare, omenie, indulgenţă, altruism, prietenie, politeţe, eleganţă, amabilitate, curtoazie, bună-cuviinţă. Aici îşi au originea morala cavalerească și etica onoarei.

Cum ar fi putut să nu-i placă Romei această înţelepciune practică? Ea îi dă familiei și patriei un rol major; ea vrea să fie concretă și practică, departe de toate himerele gândirii grecești; ea se sprijină pe un om real și nu pe o Idee de om; ea vrea să facă posibilă virtutea prezentând-o ca pe un proiect într-adevăr realizabil; ea

promovează valori individuale care simt tot atâtea valori sociale, pentru că individul este astfel creat, dar nu este gândit ca izolat, tăiat, separat de toate comunităţile, este dimpotrivă realizat de ele; ea face loc prieteniei care este comunitatea ideală realizată și prezentabilă ca model.

La Roma, pitagoreicii nu plăceau, fiind prea eteraţi, epicureicii nici ei, prea juisori, sofiștii nici ei, prea lipsiţi de spirit civic, nici scepticii, prea nihiliști. În schimb, stoicismul



lui Panaitios care coboară școala stoică greacă de pe stinghia sa ideală pentru a o implanta în glia romană, convine de minune. Vorbind despre el, Lucien Jerphagnon scrie: „Cu stoicismul, Roma și-a găsit o doctrină”[74]. N-aș fi putut spune mai bine.

A SUFERI

Cărbunii aprinși ai lui Mucius Scaevola

*Cum să fii ferm în durere?*

Suntem în secolul al VI-lea înaintea erei comune. Etrusdi asediază Roma pentru a impune întoarcerea lui Tarquinius. Regele lor, Porsenna, îi înfometează pe locuitorii orașului. O a doua armată îi dă ajutor. Tânărul patrician Caius Mucius Scaevola trece, ne spune Plutarh în viaţa lui Poplicola, drept „un bărbat destoinic pentru orice fapte de ispravă, dar mai ales era foarte bun în război”[75]. Sub pana autorului *Vieţilor paralele,* măsurăm întinderea complimentului.

Scaevola nu suportă această situaţie care permite etruscilor, atât de des bătuţi de romani în trecut, mai ales de propriii soldaţi, să le ţină piept într-un mod atât de insolent. Prin urmare, el are intenţia să regleze problema îmbrăcându-se cu veșmintele inamicului, vorbind limba acestuia, intrând în tabăra sa și mergând să-l omoare pe șeful său – el unelteşte deci „o faptă îndrăzneaţă, dar și

74 *Op. cit.,* p. 50 (n. f.).

75[n] Plutarh, „Poplicola", în *Vieţi paralele.* Studiu introductiv, traducere și note de N. 1. Barbu, București, Editura Științifică, 1960, vol. I, XVII, p. 259 *(n. t.).*

măreaţă în același timp”, scrie Titus Livius[76].

El intenţionează mai întâi să acţioneze singur fără să se raporteze la nimeni. Apoi, gândindu-se la riscuri, cere autorizaţia senatului. Nu putea risca să fie oprit de santinelele romane care, văzându-l plimbându-se

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE împopoţonat în veșminte străine, ar fi putut să-l aresteze, iar proiectul său să rămână baltă. Senatul îşi dă acordul.

El poate deci să-și ducă planul la îndeplinire; iată-l în campamentul inamic; intră în cușca leilor: este ziua de plată a trupelor; zărește o estradă pe care se găsesc câţiva demnitari etrusd; nu știe cum arată victima; remarcă un bărbat îmbrăcat luxos, purtând purpură; toată lumea i se adresează lui; conchide că trebuie să fie vorba despre rege; scoate spada și îl ucide dintr-o singură lovitură; fuge prin mulţime, cu arma însângerată în mână; lumea strigă; este prins și arestat; este condus la tribunalul regal și interogat: nu l-a ucis pe bărbat *ad hoc,* ci pe grefierul regal așezat lângă Porsenna și îmbrăcat aproape la fel ca superiorul său…

Iată ceea ce Mucius Scaevola răspunde în faţa tribunalului regal: „Sunt cetăţean roman […]. Mă numesc Gaius Mucius. Intrând aici ca dușman, am vrut să-l ucid pe vrăjmașul patriei mele. Așa cum nu mi-a fost frică venind aici pentru această faptă, la fel și acum înfrunt cu dispreţ moartea. Pentru roman este o dovadă de vrednicie și a întreprinde fapte măreţe și a îndura chinurile cele mai cumplite. Aceste gânduri și simţăminte nu le am numai eu. În urma mea se va înșira un convoi întreg de tineri, pentru care uciderea regelui dușman este suprema cinste. În această grea cumpănă pentru viaţa ta, pregătește-te, rege, dacă-ţi dă mâna, să te lupţi și să-ţi păzești pielea în orice clipă. Vei avea oricând, chiar aici, la intrarea în palat, un dușman de moarte înarmat până-n dinţi. Noi, tineretul roman, ţi-am declarat război pe viaţă și pe moarte. Să-ţi

---

76 *De la fundarea Romei (Al) urbe coudita libri).* Traducere și note de Paul H. Popescu. Studiu introductiv de Toma Vasilescu, București, Editura Știin(ifică, 1958, vol. 1, Cartea a ll-n, XII, p. 113 *(ii. /.).*

iasă din cap gândul că vei avea de-a face cu un front de luptă și cu o bătălie după toate regulile războiului. Toată treaba o va duce la bun sfârșit un singur om, având un singur ţel de atins: moartea regelui”[77]. Chiar și numai cu aceste vorbe, ar putea intra în istorie, dar la acea oră se găsește de-abia pe prima treaptă.

Le străbate pe cele următoare cu gestul pentru care este cunoscut de atunci înainte. „Vrednic” a fost cu proiectul său și cu realizarea sa – în pofida erorii despre persoană… A venit, a văzut, a învinsdesigur nu cu ţinta cea bună, dar puţin contează eroarea de calcul când demonstraţia este frumoasă, chiar elegantă, ar spune matematicienii în limbajul lor…

Dacă-și lasă numele în istorie este pentru că a demonstrat că a știut în egală măsură să „înfrunt (e) cu dispreţ moartea”. Cum? Plin de mânie, regele etrusc îi cere să dezvăluie numele celor care vor să-l ucidă; plin de înţelepciune (romană…), Scaevola refuză! Porsenna amenință atunci că-l va arde de viu dacă nu-i răspunde.

Răspunsul romanului: „Privește ce puţin preţ pun pe trupul lor acei care caută să se jertfească, arzând în viaţă pentru înalte ţeluri”[78]. Și își pune mâna dreaptă pe cărbunii aprinși pentru sacrificii. Văzându-l complet insensibil la durere, regele, uimit de acest miracol, se ridică de pe scaun și ordonă ca tânărul să fie dus departe de altar. „Ești slobod, poţi pleca acasă, în ţara ta, tu care îndrăznești să-ţi pridnuiești lovituri și suferinţe mai grozave împotriva ta decât împotriva mea. Ţi-aș ura din inimă să-ţi ajute cerul ca să fii în toată viaţa un erou între eroi, dacă această vitejie ar fi în slujba patriei mele. Acum însă, îţi dăruiesc libertatea și-ţi dau drumul acasă, potrivit drepturilor războiului, teafăr și nevătămat”[79]. Generozitatea etruscă răspunde măreţiei romanecele două popoare se găsesc astfel la egalitate etică și morală, căci principiul este frumos, iar gestul de asemenea.

---

77 IWd., H, XII, p. 114 (n.t.).

78 *7* Loc. cit. (n. L).*

79 *Ibid.,* vol. I, II, XII, pp. 114-115 (m. /.).

Cât despre Plutarh, acesta precizează în relatarea sa că, în momentul în care Mucius Scaevola îşi plasează mâna dreaptă pe cărbuni, în timp ce aceasta se înfierbântă, arde și se prăjește: „el stătea nemișcat în faţa lui Porsenna, privindu-l cu faţa liniștită și nemișcată”[80]. Naraţiunea făcută de Seneca acestei scene într-o scrisoare către Ludlius atinge *peplumul*: „Nemișcat, el privea cum mâna i se topește picătură cu picătură, pe jertfelnicul dușmanului și nu-și retrase braţul, mistuit de flăcări și ajuns niște oase goale, decât când dușmanul dădu la o parte focul”[81]. Pentru numele lui Dumnezeu! O mână care se topește picătură cu picătură până ce apare osul fără ca proprietarul său să se clintească, nu mai este curaj, ci martiriu! Acest bărbat ar fi fost un excelent tovarăș de drum pentru sfinţii decapitaţi, retezaţi, tăiaţi, eviscераţi, arși, pârjoliţi, prăjiţi, fierţi, dezmembraţi, îmbucătăţiţi, retezaţi, sfârtecaţi, sfâșiaţi, jupuiţi, ciopârţiţi din *Legenda aurită a* lui Jacques de Voragine! Între timp, pentru acest gest, omul nostru intră în istorie – istoria romană, bineînţeles, deci istoria occidentală.

Ce răspunde Mucius care, prin acest gest de automutilare a mâinii sale drepte, devine Scaevola, altfel spus „Stângaciul”, după vorbele regelui etrusc? într-un fel de potlatch ontologic, „el a spus că, învingând frica de Porsenna, a fost totuși învins de mărinimia lui și de dragul acestei mărinimii îi destăinuie ceea ce nu i-ar fi destăinuit dacă ar fi fost supus la silă: «Trei sute de romani, a zis el, având același gând ca mine, se învârtesc încoace și încolo în tabăra ta, așteptând clipa prielnică. Iar eu, dacă am căzut la sorţi și m-am apucat de treabă, nu mă mânii că n-am putut ucide pe un om cumsecade și căruia îi stă bine să fie mai degrabă prieten decât dușman romanilor». Auzind aceste vorbe, Porsenna le-a crezut și incită cu mai multă plăcere spre spargerea gâlcevei, nu atât, după cum socot

---

80 Plutarh, „Poplicola", *op. cit.,* XVII, p. 260 *(n. t.).*

81 Seneca, *Scrisori către Lucilius.* Traducere și note de Gheorghe Guțu, studiu introductiv de Isac Davidsohn, București, Editura Științifică, 1967, III, XXIV, p. 63 *(n. t.).*

eu, că se temea de cei trei sute de romani, cât era încântat și se minuna de însufleţirea și vitejia romanilor”[82].

Să admirăm în trecere cum, într-o scenografie a eroismului și gloriei, a măreţiei și a sublimului, un om mare poate recurge la o vulgară minciunică pentru a-și atinge scopul: Mucius Scaevola acţionează singur și nu-l vor înlocui trei sute de romani, dacă gestul său nu va fi încoronat de succes! Acţionează singur, singur merge la senat, singur intră în tabără, singur ucideși singur greșește ţinta! El singur îşi pune mâna în foc…

Dar minciuna este un lucru bun dacă este un șiretlic care permite să realizezi această faptă bună şi anume sfârșitul asediului Romei de către etrusci. Porsenna îl crede și trimite la Roma emisari pentru a obţine pacea, care este obţinută. Porsenna ridică asediul și pleacă. Senatul îi mulţumește, îi oferă un câmp pe malul drept al Tibrului și îi ridică o statuie. În *Despre bărbaţii de seanţă ai orașului Roma*[83], Aurelius Victor, care scrie cu cosorul și merge până în profunzime, spune despre Mucius Scaevola că era un „bărbat de o statornicie specific romană”[84].

Ce lecţii trebuie scoase din această poveste? Ni le dă Mucius Scaevola: trebuie curaj pentru a ucide un om ca și pentru a muri tu însuţi; trebuie să fii ferm în acţiune, dar și în suferinţă; trebuie să manifești virtuţi care simt cele ale bărbatului roman: fermitate în determinare, impasibilitate în faţa durerii, mândrie în realizare; trebuie să tinzi spre sublimul etic: să încarnezi onoarea, să aspiri la glorie, să vizezi măreţia.

Deocamdată, reţin din această poveste un apel în formă de program existenţial: să fii ferm în durere. Cum poţi realiza acest proiect moral? Pe vremea gestului lui Mucius Scaevola, secolul al VI-lea înaintea erei noastre, nu

---

82 Plutarh, „Poplicola", *op. cit.,* XVII, p. 260 *(n. t.).*

83 *De viris illustribus urbis Romae,* operă anonimă atribuită lui Aurelius Victor (u. t.).

84 Pseudo-Aurelius Victor, *Despre bărbații de seamă ai orașului Roma,* XII, 1.
Traducere din limba latină de Mihaela Parnschiv (». /.).

poate fi vorba despre stoicism, pentru că datorăm inventarea cuvântului și a școlii care o însoţește lui Zenon din Citium în Grecia la începutul secolului al IV-lea. Dar dacă acest cuvânt lipsește, atitudinea este prezentă. Dovadă, povestea noastră… Scaevola se adevereşte deci stoic fără a fi stoic – de vreme ce nu poţi fi ceva ce nu a fost încă definit!

Povestea cărbunilor aprinși ai lui Mucius Scaevola amintește de anecdota faimoasă a lui Epictet. În timp ce stăpânul său îi răsucea violent gamba, filosoful îi atrage atenţia spunându-i, pe un ton calm și placid, că i-o va rupe, pentru a adăuga, apoi, pe același ton, calm și placid: „Vezi, ţi-am spus eu…”! Șapte sute de ani despart aceste două povești: prima are loc în anul 507 înaintea erei noastre, sub Consulat, ultima, să spunem în jurul anului 70 al erei noastre, sub Imperiu, în timpul lui Vespasian.

Această poveste, adevărată sau falsă, *servește la a spune* – și asta este tot ceea ce i se cere. Ea este excipientul remediului și am comite o eroare luând-o pe una drept cealaltă. Ea edifică, altfel spus, după citirea sa, nu mai ești același ca înainte. De la primele vremuri ale Romei la epocile mai tardive ale orașului, acest mod de *a îndura,* în sens etimologic, bântuie în mod uniform.

Nu este deci de mirare că stoicismul poate să profite de o asemenea dispoziţie. Astfel încât acest cuvânt care urmează lucrul devine mai mult sau mai puţin echivalentul „filosofului”, de vreme ce, în vocabularul curent, a fi stoic și a fi filosof înseamnă mai mult sau mai puţin același lucru: aceste două formule trimit spre o anumită dispoziţie de a cădea la învoială cu durerea în virtutea căreia cel care suferă o constituie mai degrabă decât ar constitui-o ea pe el. Cum este posibil?

Cu teoria stoică a voinţei. Pentru filosofii Porticului, durerea nu are o existenţă obiectivă, ea fiind doar o percepţie subiectivă: ea este ceea ce o fac eu să fie și nimic altceva. Altfel spus: suferinţa este o *reprezentare* și, de aceea, puterea *judecăţii* mele este totală asupra ei. Astfel încât eu pot să fac din ea *ceea ce vreau eu ca ea să*

*fie*; prin urmare, nu este niciun motiv ca ea să facă din mine *ceea ce ar vrea ea ca eu să fiu.* Realul este ceea ce vreau eu ca el să fie. A filosofa înseamnă deci „a învăţa să vrei”[85].

Lectura lui Epictet permite să răspundem la întrebarea: cum să fii ferm în durere? *Manualul* său începe cu o distincţie fundamentală: „Există printre realităţile care ne stau în faţă unele în puterea noastră și altele independente de voinţa și puterea noastră. Ţin de noi părerea, impulsurile, dorinţa, aversiunea, într-un cuvânt, tot ceea ce reprezintă propria activitate. Simt în afara voinţei noastre trupul, [averea], faima, forţa de conducător [rangul tău], într-un cuvânt tot ceea ce nu constituie treburi specifice nouă”[86]. A ști să operezi această distincţie se dovedește un *prim pas* spre înţelepciune.

Al *doilea pas* constă în a nu ignora că n-avem putere decât asupra acelor lucruri care depind de noi. Nu depinde de noi să fim bolnavi, dar depinde de noi să facem ceva cu boala noastră, în orice caz altceva decât ar vrea ea să facă din noi – s-o subestimăm sau s-o maximalizăm, să îndepărtăm tulburarea pe care ne-o produce sau să ne polarizăm asupra ei, să-i dăm tot locul sau să nu-i lăsăm niciunul, să redevenim stăpâni pe noi sau să ne delăsăm, să devenim obiectul ei sau să facem din ea subiectul nostru.

Așa cum nu depinde de noi să murim sau să nu

---

85 De fapt, citatul complet este: „Educația înseamnă să înveți să dorești fiecare lucru exact așa cum se produce el" *(Discurs viu. Diatribe.* Cartea întâi. Traducere din limba greacă veche de Andreea Ștefan, București, Editura Seneca, 2018, I, 12, 15, p. 11. Diatribă (din gr. *üta/rpiß'rig,* - exercițiu): 1. (Ant.) Gen literar, promovat de filozofii cinici, care își popularizau învățăturile moral-filozofice dialogând cu un adversar imaginar, într-un stil familiar, presărat cu anecdote, aforisme, jocuri de cuvinte. 2. Disertație critică; (p. ext.) scriere, cuvântare violentă, provocare; pamflet. *Vide infra,* partea III, cap. 1, definiția propusă de Michel Onfray. Volumul I din Epictet, cuprinzând Cartea I, este intitulat *Discurs viu. Diatribe.* Fragmentele din celelalte cărți, încă nepublicate, au fost traduse pentru acest volum de Mihaela Paraschiv cu titlul *Conversații (n. t.).*

86 Epictet, *Manualul.* Traducere de M. Peucescu. Prefață de Eugen Cizek. Tabel cronologic și note de D. Burtea, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1977, Citrlen I, I, p. 5 (n. /.).

murim, n-avem evident de ales, depinde de noi să facem ceva cu acest destin sau să nu facem nimic. A muri este inevitabil, dar nu este inevitabil să nu fim decât pentru moarte, să nu trăim decât pentru ea și prin ea, să privim neîncetat dacă sabia lui Damocles suspendată deasupra capului nostru riscă să se desprindă în orice moment…

Totul este o chestiune de judecată – a treia regulă, al *treilea pas: „Nu fenomenele naturii chinuiesc pe oameni, ci părerile oamenilor despre dânsele. Așa, bunăoară, moartea n-are nimic de temut, cum găsește și Socrate.* Dar părerea noastră, arătând-o îngrozitoare, o face într-adevăr îngrozitoare. De aceea, la orice piedică, durere sau nenorocire, tu nu da vina pe altul decât pe tine, adică pe părerea ta. Căci prostul la toate dă vina pe alţii; cel ce începe a se lumina dă vina pe sine; iar înţeleptul nici pe altul, nici pe sine”[87].

Desigur, Mucius Scaevola ar fi putut să nu comită gestul pe care l-a ales: să-și pună mâna în foc provine din voinţa sa, depindea deci de el să fie astfel… Dar suferinţa care rezultă? Ce este ea? Nu o obiectivitate măsurabilă, ci o subiectivitate contestabilă. Desigur, există durere, dar dacă și numai dacă vreau eu să fie durere. Dacă nu accept ca ea să existe, ea nu va exista.

Stoicismul mobilizează o voinţă care, când nu este solicitată, se restrânge, se chircește, se necrozează și moare… Cu cât vrem mai mult, cu atât voinţa este mai ușoară și mai puternică; cu cât vrem mai puţin, cu atât ea va fi mai puţin puternică. Această școală filosofică este o asceză. Ea impune o forţă, o determinare care coincide cu ceea ce ne putem imagina despre romani.

Voinţa are deci nevoie de știinţă: cel care ignoră că poate vrea și cum poate vrea nu va putea. Este vorba să știi că poţi vrea chiar înainte de a vrea. De aici importanţa acelei idei cardinale după care trebuie să distingi ceea ce,

---

87 Epictet, *Manualul și Fragmente.* Traducere de C. Fedeleș și D. Burtea. Prefață de Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Vizual, 2002, 5, p. 25 (n. L).
an

în viaţă, depinde de noi și face posibilă voinţa, de ceea ce nu depinde de noi și ne obligă să ne supunem necesităţii.

Știinţa nu este de-ajuns, trebuie de asemenea exerciţiul, practica, tensiunea permanentăviaţa filosofică însoţind această gândire operatorie. Epictet afirmă într-adevăr în *Conversaţii*: „Să știi că nimic nu-i mai ușor de mânuit ca sufletul uman. Trebuie să-l faci să vrea și s-a rezolvat, se îndreaptă; îndată ce a fost iarăși neglijat, s-a pierdut”[88]. A vrea înseamnă deci a putea; a ști că poţi înseamnă deci a putea să vrei.

Într-o scrisoare către Ludlius, Seneca abordează chestiunea suferinţei afirmând că, uneori, suferim mai mult din spaima de suferinţă decât de suferinţa însăși. Desigur, suferinţa reală a rănii la mâna lui Mucius Scaevola este incontestabilă; dar simt și suferinţe care nu sunt suferinţe decât pentru că ne temem de venirea lor. Chiar uneori nu va fi altă suferinţă decât cea pe care a provocat-o apariţia sa… Este deci vorba mai puţin despre suferinţe fizice cât despre suferinţe morale.

Să citim: „Într-adevăr, noi stoicii susţinem că toate suferinţele astea, care ne fac să gemem și să răcnim, sunt ușoare și de dispreţuit”[89]. Apoi acest sfat dat discipolului său: „Atâta-ţi spun: nu te chinui înainte de vreme, deoarece suferinţele de care te temi, ca și cum te-ar ameninţa dintr-o clipă într-alta, poate că n-au să vină niciodată și, cu siguranţă, până acum nu te-au atins. Unele ne chinuiesc mai mult decât trebuie, altele ne chinuiesc mai devreme decât trebuie, altele ne chinuiesc, deși n-ar trebui de loc. Noi sau ne sporim durerea, sau ne-o creăm singuri, sau ne-o facem mai înainte de vreme”[90].

Aici se regăsește ceea ce caracterizează stoicismul: un „eroism al virtuţii”, pentru a vorbi ca Nietzsche, după care nu se cuvine să te plângi chiar dacă toate motivele din lume te-ar autoriza. Orice individ ar da înapoi la ideea de

---

88 "* *Coiiversalii.* Cartea a IV-a, IX, 16. Traducere din limba elină de Mihaela l’araschiv (». /.).

89 Seneca, *Scrisori către Lucilius, op. cit.,* II, XIII, p. 29 (n. t.).

90 *Loc. cit. (n. t.).*

a-și băga mâna în foc când nimic și nimeni nu-l constrânge, în afară de el însuși – doar un roman. Nu plângi, nu gemi, nu bombănești, nu te vaiţi: suporţi.

Să ne amintim că maxima stoică este: „Suportă și stăpânește-te”… Aulus Gellius ne-o învaţă în *Nopţi atice*[91]. Dacă doctrina stoică poate să se dovedească tehnică, cu consideraţiile sale despre spirituali și indiferenţi, funcţiile proprii sau reprezentările cataleptice, despre convenabil sau preferabil, ea este de asemenea populară pentru că a generat ca atare urmarea logică: stoicism, stoic, roman, filosof. A fi unul înseamnă a fi celălalt.

Se spune într-adevăr despre o persoană care suportă loviturile sorţii fără să se clintească, acumulând suferinţele și doliul, mizeriile și supărările fără a se plânge că este *filosof…* Această accepţiune a cuvântului dispune de o matrice stoică:

semnificantul comun provine dintr-un semnificat doctrinal – cel al Porticului.

Ce să suporţi? Tot ce te afectează. De la ce să te abţii? Să critici ce se întâmplă… Căci ce se întâmplă apare în mod necesar: ceea ce vine are loc și nu poate să aibă loc altfel. La ce bun, prin urmare, să te superi, să te revolţi, să te răzvrătești?

Există o pagină frumoasă la Marcus Aurelius. Ea este foarte reconfortantă. Ar trebui să medităm în fiecare dimineaţă la ea ca la un exerciţiu spiritual sau ca la o rugăciune păgână! S-o citim: „De dimineaţă, începi să-ţi spui: Voi întâlni un indiscret, un nerecunoscător, un violent, un perfid, un invidios, un nesociabil; toate acestea li se întâmplă din necunoaşterea celor bune și a celor rele. Eu, în schimb, care am înţeles că natura binelui este frumuseţea morală; cea a răului este urâtul moral și natura celui care greșește este înrudită cu mine, nu numai prin sângele și prin sămânţa sa, ci și prin raţiune și participarea la divin; nu pot suferi vreun neajuns de la

91 Aulus Gellius, *Nopțile atice.* Traducere David Popescu. Introducere și note I. Fischer, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965, Cartea a XVII-a, 19, p. 203 *(n. t.).*

vreunul dintre ei, căci nimeni nu mă poate urî moral, iar eu nu mă pot mânia pe unul înrudit cu mine, nici nu-l pot urî. […] Așadar, a acționa unii împotriva altora este împotriva naturii, iar a te mânia și a-l detesta pe un semen înseamnă a-l trata ca pe un adversar”[92].

Să deschidem o paranteză. Alte traduceri fac variaţii în lista celor supărători, susceptibili de a fi întâlniţi zilnic: cea a lui Emile Bréhier: „un indiscret, un ingrat, un violent, un perfid, un arogant”; cea a lui Mario Meunier: „un indiscret, un ingrat, im insolent, un viclean, un invidios, un nesociabil”; cea a lui Pierre Hadot: „un indiscret, un ingrat, un insolent, un viclean, un invidios, un egoist”… Și astfel constatăm că este vorba de chiar lista trăirilor triste de care oamenii sunt capabili… Astfel, un asemenea om, care este același, se dovedește insolent la unul, la altul violent, la altul

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE el este brutal, fiind totuși același cuvânt grec care îl caracterizează… Să închidem paranteza!

Pe lângă suferinţa fizică a lui Mudus Scaevola, remarcăm deci aceste suferinţe morale care ne sunt aplicate de ceilalţi. În trecere, să nu uităm că noi suntem ceilalţi pentru alţii, care ne clasifică și ei în indiscreţi, invidioși, perfizi, aroganţi etc. Ceea ce ar trebui să ne facă dacă nu lucizi, cel puţin modești.

Nu este vorba aici despre o problemă care ar sublinia raportul cu celălalteste domeniul celei de a doua părţi din *înţelepciune* –, ci de raportul cu sine. Pentru a fi chiar mai precis: de raportul dintre sine și sine. Căci afrontul pe care celălalt ni-l aplică nu are mai multă obiectivitate decât arsura flăcării lui Mudus Scaevola. Aceeași subiectivitate care supune suferinţa fizică încuviinţării voinţei îşi găsește aplicarea și în suferinţa morală, căreia este suficient să nu-i dăm acordul.

Ceea ce altul îmi aplică este deci mai puţin o treabă între celălalt și mine decât o treabă între mine și mine: dacă vreau, suferinţa pe care mi-o dorește va avea loc;

92[02] Marcus Aurelius, op. *cil.,* Il, I, p. 83 *(11. t,).*

dacă nu vreau, ea nu va avea loc. Este sensul formulei bine cunoscute: „Nu mor caii când vor câinii”. Ofensa nu există decât dacă eu consimt; este de-ajuns ca eu să nu consimt, pentru ca ea să n-aibă loc.

Înţeleptul este cel care pune în practică această igienă personală și ajunge la această stare de impasibilitate. Nu-i vorba despre o igienă în intersubiectivitate, d despre o igienă în singularitate. Nu sunt decât ceea ce vreau eu să fiu și nici vorbă ca altul să poată să mă constituie așa cum nu vreau eu să fiutrist sau nefericit, mâhnit sau supărat, întristat sau îndurerat.

Flacăra nu mă va arde decât dacă am decis că mă va arde, gândește și crede Mudus Scaevola… Desigur, medicul poate să constate deteriorările corporale ale unei asemenea îndrăzneli existenţiale, dar ce sunt ele oare faţă de ceea ce filosoful află despre el pe teren ontologic: dacă o arsură de gradul trei poate dovedi o voinţă de clasa întâi, atunci de ce să te lipsești de ea? Cicatricea în came va aminti întotdeauna într-o zi de excelenţa sufletului, ceea ce dovedește întotdeauna superioritatea excelenţei.

Să revenim la Seneca. El are dreptate să ne atragă atenţia asupra faptului că, adesea, suferim la ideea unei suferinţe viitoare – deci a unei suferinţe pe care o presupunem și care n-are decât o existenţă presupusă; altfel spus: suferim pentru nimic; motivul suferinţei noastre este van. Ba chiar n-are rost să existe.

La momentul potrivit, când voi vorbi despre moarte, acest unghi de atac se va dovedi foarte eficace. Noi ne temem mai puţin de evenimentul morţii (pe care-l prezenţificăm neîncetat, pe când el poate să fie foarte scurt) decât de venirea morţii. Dar cauza suferinţei este această prezenţificare.

Prezenţificarea este un efect al voinţei mele. Așa cum putem convoca viitorul în prezent astfel încât să-l umplem, ba chiar să-l saturăm cu angoasă, frică, teamă, teroare, neliniște, tot așa putem îndepărta ceea ce ne tulbură înainte de vreme.

Se anunţă o suferinţă? înseamnă deci că ea nu există.

Va fi poate, dar nu încă. Dacă încă nu este, cum ar putea acţiona ea asupra noastră, dacă nu-i dăm puteri depline asupra noastră? Atâta timp cât este viitoare, deci încă n-a venit, nu poate exista decât dacă este invitată. Vinovatul nu este deci nimeni altul decât noi. Voinţa noastră vrea greșit și trebuie învăţată să vrea altfel.

Prezenţificarea nu trebuie pusă pe seama suferinţei, ci a voinţei noastre. Este deci o stranie perversiune masochistă, dacă nu sado-masochistă, să facem prezentă o suferinţă viitoare, de vreme ce înzecim puterea rea numai prin greșeala noastră. Răul n-a venit; mă tem de venirea sa; frica îmi face rău; deci răul vine, dar este un alt rău decât cel de

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE care ne temeam: răul constă numai în chemarea noastră – ca și cum înfiorarea noastră de frica lupului ar atrage animalul care, fără vizibilitatea tulburării noastre, și-ar fi văzut de drum fără să ne devoreze.

În alte cazuri, suferinţa este realmente aici. Prin urmare, nu mai suntem în suferinţa unei frici de suferinţă, ci în suferinţa unei suferinţe autentice. Întoarcere la punctul de plecare: ne este de-ajuns atunci să refuzăm suferinţa în prezenţa sa. Cum?

Printr-un proces de reducere. Prezenţificarea înseamnă maximalizarea suferinţei; reducerea este înlăturarea, micșorarea, dominarea – constrângerea sa, de vreme ce nu putem face să dispară orice urmă, orice realitate obiectivă, căci a contrazice *ceea ce este* echivalează cu negarea, care nu este o soluţie… Voinţa poate multe, desigur, dar nu poate totul. Ar fi o minciună să credem că voinţa ar fi de-ajuns pentru a putea. Există între cele două densitatea unei culturi a pasivităţii și a demobilizării, a răspunderii și a demotivării. Dar și densitatea unei civilizaţii și a unei culturi a supunerii la o ipotetică transcendenţă.

Epoca noastră este dominată de psihotrop – etimologic: ceea ce dirijează sufletul în locul nostru. Când voinţa nu mai este un psihofor (etimologic: purtător de

suflet), ea se degradează înainte de a dispărea pur și simplu.

Oamenii au cerut foarte devreme de la altceva decât de la voinţa lor să le poarte suferinţele. Ne putem imagina că omul preistoric, când constată că fructele coapte, putrezite, udate de ploaie, conservate în adâncitura naturală a unei pietre, dau o băutură îmbătătoare sub efectul fermentaţiei, profită de toate potenţialităţile psihotropice oferite de această substanţă. Cunoaşterea naturii, îndeosebi a ciupercilor și a lichenilor, dintre care unele se dovedesc halucinogene, se adaugă la panoplia farmacopeelor de la care se cere ceea ce, din acel moment, nu se mai cere voinţei. Voinţa personală lasă locul puterii ierburilor și plantelor, decocturilor și maceraţiilor, fumigaţiilor și fermentaţiilor, astăzi moleculelor industriei farmaceutice…

Civilizaţia noastră iudeo-creștină, iar Franţa în special, a dezamorsat masiv puterea voinţei, preferând anxioliticele, antidepresivele, somniferele și alte medicini paralele furnizoare de medicaţii ale sufletului (homeopatic și aromoterapie, naturoterapie și haptonomie, reflexologie și muzicoterapie, chiropraxie și osteopatie, acupresură și acupunctura, fasdaterapie și luminoterapie etc.), fără să mai vorbim despre șamanismele postmoderne (sofrologie și psihanaliză) sau despre medicinile neoccidentale (chineză, āyurvedică sau șamanică).

Las deoparte hipnoza care a dovedit în mod experimental în sălile de operaţie că validează teza stoică! Solicitarea hipnotică a unei părţi materiale nerecunoscute, dar existând realmente în creier atestă puterile inedite și neexploatate ale voinţei când aceasta este solicitată: a suporta o mastectomie sau o ablaţiune a glandei tiroide sub hipnoză dovedește că există formidabile resurse până acum nebănuite ale unei voinţe ajutate de ea însăși.

Epicureicii dispun de o gestiune a suferinţei care nu este cea a romanilor. Epicur reglează problema nu cu pragmatica unei voinţe, ca romanii, ci cu o subtilitate dialectică: suferinţa nu este nimic, cel puţin nu mare lucru

care ar trebui să altereze sufletul înţeleptului. „Cât de scurte sunt durata și chinurile lucrurilor rele?”[93] Altfel spus: dacă durează puţin, atunci dispunem de mijloacele de a o suporta; dacă este ușoară ca intensitate, atunci trebuie să putem să-i facem faţă. Dacă totuși ea este intensă, ne depășește și, prin urmare, nu mai depinde de noi…

Să ne gândim la Epicur într-o configuraţie istorică – Grecia secolelor al IV-lea și al III-lea înaintea erei comune. Suferinţa antică nu este aceeași ca a noastră: viaţa contează puţin, ea contează chiar drept un lucru de nimic, când ești barbar sau venetic (altfel spus: un străin domiciliat în cetatea greacă), soldat sau sclav… Speranţa de viaţă este scurtă: în Imperiul roman, ea este în jur de treizeci de ani! Desigur, există o medie și există și bătrâni, dar moartea este mai familiară într-o vreme când obstetrica este inexistentă, medicina sumară, îngrijirile mai mult sau mai puţin magice, iar chirurgia adesea fatală.

Astfel că se pot înţelege mai bine condiţiile apariţiei exerciţiului grec care se dovedește în definitiv cam sofistic: în postmodernitatea noastră, argumentul că suferinţa este fie scurtă în timp, fie puţin intensă deci suportabilă, sau lungă în timp și insuportabilă în intensitate, ea luându-ne cu sine în schimb foarte repede, ţine mai mult de exerciţiul retoric în care excelează grecii decât de tehnica existenţială care îi pasionează pe romani.

O durere scurtă rămâne totuși o durere, iar Epicur nu ne spune de ce ar trebui să fie suportabilă. De altfel nu ne spune nici cum. El o gândește ca o pură dezordine atomică fără a-și imagina măcar o singură clipă (cel puţin din textele care ne-au rămas de la el…) că această dezordine atrage altele care sunt tocmai acelea pe care stoicii le numesc *reprezentări,* înainte de a ne invita să lucrăm asupra lor cu ajutorul *judecăţii* adecvate susceptibile să îndepărteze suferinţa.

---

93[91] *Scrisoarea către Menoiceus,* 133, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*. Traducere de C, 1. Balmuș. Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Fdlhua l’olirom, 1997, p. 341 *(n. t.).*

Ne gândim că această concepţie pe care o avea Epicur despre durere și suferinţă era fără îndoială în raport cu propria sa constituţie fiziologică. Știm de fapt că suferea de boala pietrei, de calculi renali și că aceste crize i-au servit probabil ca material experimental pentru a-și elabora doctrina. Dar a făcut-o ca sofist grec, pe când romanii o fac ca practicieni…

Să revenim, pentru a conchide, la stoicismul istoric și filosofic al romanilor. Epictet ne invită să facem o anume utilizare a „capacităţii folosirii celor văzute”[94]. Care? Este vorba despre o utilizare raţională. Adică? O folosire conform naturii. Altfel spus? O folosire sănătoasă și corectă a raţiunii noastre. Noi am primit într-adevăr raţiunea de la natură pentru a ne servi de reprezentările noastre cum se cuvine. Raţiunea poate să se cunoască pe sine, afirmă Epictet. „De aceea sarcina filosofului, prima și cea mai importantă, e să testeze reprezentările, să le deosebească, să nu accepte niciuna care nu a fost testată”[95].

Este deci exact sarcina filosofului să lucreze asupra reprezentărilor sale, să-și exercite voinţa pe ele, să examineze scrupulos ce simt lucrurile în realitate, pentru a ști dacă ele depind de noi sau nu. Dacă ele nu depind de noi, nu trebuie să ne formalizăm, ci să consimţim la necesitate… Nimic nu servește în definitiv să ne împotrivim la ceea ce se întâmplă când nu putem face nimic.

În schimb, dacă raţiunea noastră conchide că putem acţiona asupra acestor reprezentări și că este în posibilitatea noastră de a învinge durerea care ne copleșește, atunci trebuie voinţă. Din acest îndemn voluntarist roman îşi trage rădăcinile ascendenţa: să devii stoic, să fii stoic, să te arăţi filosof – să fii înţelept, ba chiar: să fii un înţelept…

În *Conversaţii,* Epictet abordează problema

---

94 *Conversații.* Cartea a Il-a, VIII, 7. Traducere din limba elină de Mihaela l’araschiv *(n. t.).*

95 *Discurs viu. Diatribe, op. cit.,* Cartea întâi, cap. 20,7, vol. 1, p. 97 (». t.).

bolnavului care suferă de febră. Arrian, discipolul care a consemnat cuvintele profesorului său în această lucrare, plasează reflecţia în capitolul: „Cum trebuie suportate bolile?[96]” Cine vrea să fie filosof trebuie să aibă în minte principiile

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE stoicismului; există tot atâtea câte situaţii sunt într-o zi sau într-o viaţă – masa, baia, distracţia, patul…

Apropo de pat: poate fi patul de suferinţă, patul de chin al bolnavului… „Dacă am avea febră, să nu lăsăm toate deoparte și să nu le uităm, spunând: «Dacă încă aș filosofa, întâmplă-se ce s-o întâmpla. Plecând undeva departe, să mă îngrijesc de trupul meu, cu condiţia ca febra să nu mă urmeze»”[97]. Altfel spus: nici vorbă, pentru că suferim, să ne spunem la ce bun prin urmare să mai filosofăm când ar trebui să ne fie de-ajuns să ne îndepărtăm de orice și să ne luăm poţiunile fără să crâcnim… Trebuie dimpotrivă, tocmai pentru că durerea este aici, ca filosofia să intre în acţiune pentru a-și produce efectele terapeutice.

Adresându-se discipolului său care ar greși dacă ar dori să renunţe, filosoful şchiop continuă: „Iar a filosofa ce înseamnă? Nu înseamnă să fii pregătit în faţa evenimentelor? Nu înţelegi, aşadar, că afirmi ceva de felul următor: «Dacă eu încă voi fi pregătit să suport cu seninătate evenimentele, întâmplă-se ce s-o întâmpla!» E ca și cum dacă cineva, primind lovituri, ar renunţa la lupta gimnastică. Acolo e însă posibil să renunţi și să nu fii zgâriat, dar aici, dacă vom înceta să filosofăm, ce folos? Ce trebuie, prin urmare, să spună cel ce filosofează la fiecare grea încercare? Că «pentru aceasta mă antrenam, pentru aceasta mă pregăteam»”[98]. Ce-ar fi de fapt un boxer care

---

96 *Conversații.* Cartea a lll-a, titlul capitolului X. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(il. I.).*

97 *Ibid.* Cartea a Ill-a, X, 5-6. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

98 *Ibid.* Cartea a Ill-a, X, 6-7. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

ar părăsi ringul la prima directă de stânga cu pretextul că este dezagreabil să încaseze lovituri? O paiaţă…

Filosoful se pregătea deci să înfrunte suferinţa, durerea, chinul, boala și, când toate acestea s-ar întâmpla, și-ar lua picioarele la spinare ca oricare laș? Dar un filosof nu fuge de necesitate, de vreme ce toată munca sa constă în a ști s-o înfrunte, mai ales atunci când se vădește aspră și anevoioasă!

Să continuăm: „Acum e timpul să ai febră: întâmplă-se cu demnitate aceasta! E timpul să-ţi fie sete, însetează cu demnitate! E timpul să-ţi fie foame, flămânzește cu demnitate! Nu stă în puterea ta? Cine te oprește? De fapt, medicul te va opri să bei, dar nu te poate opri să însetezi cu demnitate; te va opri și să mănânci, dar nu te poate opri să flămânzești cu demnitate”[99].

Bolnavul poate să riposteze că este într-o asemenea stare că nu poate filosofa; profesorul său îi răspunde că de obicei filosofează pentru a trăi conform legilor naturii cu ajutorul unei raţiuni conduse sănătos. Nu este deci ora, locul, momentul de a se lăsa bătut și de a considera că filosofia nu mai este posibilă sau plauzibilă: este practicată tocmai pentru a înfrunta acest fel de dificultăţi… Chiar și numai acest moment ar fi de-ajuns s-o justifice.

„Când ai febră – continuă Epictet –, ce te oprește să-ţi păstrezi capacitatea de a te conduce după natură? În asta constă dovada faptei, încercarea celui ce filosofează. Căci și asta este o parte a vieţii; precum plimbarea, navigarea, drumeţia, așa-i și febra. Când te plimbi, citești cumva? Nu. La fel nici când ai febră. Dar dacă te-ai plimba cu demnitate, faci ceea ce se cade unui plimbăreţ; dacă ai suporta cu demnitate febra, faci ceea ce se cade unui febril”[100].

Am putea să ne întrebăm în ce constă această demnitate când ai febră. Epictet răspunde clar: „Să nu

---

99 *Ibid.* Cartea a IlI-a, X, 8-9. Traducere din limba elină de Mihaela l’araschiv (h. t.).

100[1,10] *Ibid.* Cartea a 111-a, X, 11-12, Traducere din limba elină de Mihaela l’araschiv (//. /.).

defăimezi nici pe zeu, nici pe om, să nu fii afectat de ceea ce se întâmplă, să aștepţi cu bine și cu demnitate moartea, să faci ceea ce se impune. Când va veni la tine medicul, să nu-ţi fie frică de ceea ce ar spune, nici să nu te bucuri prea tare dacă ar spune «Arăţi grozav!» Căci ce lucru bun ţi-a spus? Atunci când erai sănătos, ce bun deţineai? Nici de ţi-ar spune «Rău arăţi!» să nu te descurajezi! Căci ce înseamnă să arăţi rău? Să te apropii de eliberarea sufletului de trup. Ce lucru groaznic este? Dacă nu te-ai apropia acum, te vei apropia mai târziu. Oare lumea este pe punctul de a se răsturna dacă tu mori? De ce dară să-l lingușești pe medic? De ce să-i spui: «Dacă ţi-e voia, stăpâne, mă voi simţi bine?» De ce să-i dai motiv să ridice sprânceana? De ce nu, dându-i plata, precum cizmarului pentru încălţăminte, precum dulgherului pentru casă, la fel și medicului pentru bietul trup, care nu-i al meu, care-i prin natură muritor? Celui febril i se oferă un prilej pentru aceste lucruri: dacă le-ar îndeplini, face ceea ce i se cade”[101]…

Ce lecţie! Plecaserăm veseli cu fruntea udată de puţină febră și iată-ne puși în faţa propriei noastre morţi; trebuie să revenim din mormântul în care Epictet ne-a condus deja liniștit, fără să-i tremure vocea, pe când puneam primul pas în mormânt… Dacă, după ce am simţit cum este în sicriu, nu vom ieși din el mai întremaţi, constatând că nu-i vorba, deocamdată, decât despre o simplă febră, înseamnă că nu vom fi fost sensibili la argumentaţia filosofică a înţeleptului – și că, prin urmare, nu vom fi fost noi înșine nici filosofi și nici înţelepţi, ci doar niște febrili obișnuiţi…

Este o tehnică stoică pe care aș numi-o subestimare: să comparăm starea noastră cu o stare mai rea și să recunoaștem că nu suntem de plâns, pentru că nu suntem mai afectaţi, mai tulburaţi, mai mișcaţi. Ea se dovedește de o eficacitate redutabilă.

Ai febră? Ai putea părăsi această lume peste câteva

101 *Ibid.* Cartea a IlI-a, X, 13-15. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

minute – ceea ce, de altfel, n-ar schimba nimic din mersul lumii, de vreme ce, dacă ar fi astfel, ai răposa după ordinea și raţiunile ei… Consideră-te deci fericit: ceea ce tu iei drept ce-i mai rău este numai ce este, de vreme ce există mult mai rău decât răul tău: moartea – care nu este de altfel, după filosoful stoic, în ordinea răului, ci a necesităţii… De ce ne plângem? De ce ne plângem, de fapt…

În *Despre providenţă* [De providentia], adresându-se lui Ludlius, Seneca explică: „aceste nenorociri, care ne provoacă groază și teamă, le prind bine celor cărora li se întâmplă[102]”. Astfel, exilul care ne separă de cei pe care îi iubim și de peisajele pe care le îndrăgim, mizeria care ne copleșește, moartea copiilor pentru părinţi, văduvia care îndurerează violent pe unul dintre soţi, dezonoarea ori de unde ar veni, lovitura sorţii care te face bolnav sau schilod, toate acestea sunt benefice pentru cel care știe să le dea o folosinţă filosofică.

Suferinţa ne permite să ne punem la încercare: cu ea, știm cine suntem, ce putem, ce valorăm, care ne sunt limitele. Ea este un instrument de cunoaştere de sine. Nu-i vorba s-o valorificăm, după cum vor face creștinii îmbarcaţi pe urmele sfântului Pavel care îndrăgeau atât de mult suferinţa, sau să-i găsim virtuţi salvatoare (pentru a le utiliza vocabularul) văzând în ea binevenita ocazie a unei imitaţii a Patimii lui Hristos care ar deschide porţile paradisului. În niciun caz…

Seneca afirmă despre soartă că „pe cei foarte puternici îi caută ca să le fie pe măsură, peste alţii trece cu dispreţ. Pe cei care sunt mai încăpăţânaţi și mai mândri îi atacă, pentru că împotriva lor îşi poate exercita puterea: îl încearcă pe Mucius prin foc, pe Fabricius prin sărăcie, pe Rutilius prin exil, pe Regulus prin torturi, pe Socrate prin otravă, pe Cato

---

102 în volumul *Dialoguri,* I. Ediție îngrijită, note și indice de Ioana Costa. Traducere din limba latină de Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania b’erchcdău. Studiu introductiv de Anne Bănățeanu, Iași, Editura Polirom, 2004, Către Lucilius, 3, 2, p. 30 (//. /.).

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE prin moarte. Numai o soartă potrivnică dă la iveală un exemplu măreţ[103]”.

Și Seneca examinează cazul fiecăruia: „Este nefericit Fabricius, pentru că îşi sapă pământul, cât timp este lipsit de treburile vieţii publice? Pentru că duce un război împotriva bogăţiei asemenea celui împotriva lui Pirus? Pentru că pune la foc pentru cină tocmai acele rădăcini și buruieni pe care el, un bătrân care a dobândit triumful, le-a smuls în timp ce îşi curăţa ogorul? Atunci, crezi că ar fi mai fericit dacă și-ar încărca stomacul cu pești de pe ţărmuri îndepărtate și păsări vânate prin ţări străine? Sau dacă și-ar drege lenea stomacului cuprins de greaţă cu scoici din marea de răsărit și din cea de apus, ori dacă ar împresura un vânat de primă calitate a cărui prindere a costat viaţa multor vânători cu o grămadă mare de fructe?”[104]

Vine rândul lui Rutilius: „Este nefericit Rutilius, fiindcă cei care l-au condamnat vor fi nevoiţi să-și pledeze cauza în faţa tuturor generaţiilor? Pentru că a preferat, cu sufletul împăcat, ca el însuși să-i fie smuls patriei decât să scape de exil? Pentru că a fost singurul care i-a refuzat ceva dictatorului Sulla şi, fiind chemat din exil, nu s-a întors, ci a fugit și mai departe?”[105]

Apoi: „Să trecem la Regulus: cum i-a fost soarta potrivnică, de vreme ce a făcut din el un exemplu de loialitate și de răbdare? Cuie îi străpung pielea și, pe orice parte a corpului istovit se culcă, apasă pe o rană; ochii și-i ţine într-o neîntreruptă veghe. Cu cât îi este chinul mai tare, cu atât mai mare îi va fi gloria. Vrei să știi cât de puţin regretă că a preţuit astfel virtutea? Ridică-l de pe cruce și trimite-l în senat: va spune același lucru”[106].

În fine, comentând povestea lui Mucius Scaevola, Seneca afirmă: „Este nefericit Mucius, pentru că strânge

103 IWd., 3,4, p. 31 (n. t.).

104 *Ibid.,* 3,6, pp. 31-32 (n. f.).

105[m] *Ibid., 3,7, p. 32 (n. t.).*

106 *Ibid.,* 3,*9,* pp. 32-33 („. f.).

în mâna dreaptă focul dușmanilor și singur se silește să plătească greșelile comise? Pentru că regele, care nu a putut fi alungat de o mână înarmată, este pus pe fugă de una arsă? Crezi atunci că ar fi fost mai fericit să-și încălzească mâna la sânul iubitei sale?”[107] Unii consideră că atingerea pielii frumoasei sale ar fi fost preferabilă. Ei mărturisesc astfel că nu simt romani – și nu vor fi niciodată…

A ÎMBĂTRÂNI

Pofta de a îmbătrâni a lui Cato cel Bătrân

*Cum să îmbătrânești bine?*

Cine este Cato cel Bătrân pe care Cicero îl face să renască pentru a-l transforma în purtătorul de cuvânt al ideilor sale despre bătrâneţe în dialogul pe care-l consacră acestei probleme? O icoană, o amintire, o memorie, o imagine pioasă pentru păgâni, un model, o alegorie, o metaforă, un simbol, un far moral înălţat chiar în mijlocul apelor negre ale furtunilor, oricare ar fi epocile și locurile. Este și om – un soţ care îşi pierde soţia și se recăsătorește, octogenar, cu o tânără și devine tată pentru a doua oară, la vârsta la care ești de obicei bunic înaintat –, scriitor, soldat, J *r r r* războinic, filosof, naturalist, magistrat, orator, ţăran, general, agricultor, istoric, administrator de bunuri. Este, în fine, un roman emblematic, un erou care a fost astfel atâta timp cât civilizaţia noastră a fost capabilă să admire eroii.

Imaginea pioasă este un Cato ca figură de proră a Republicii romane, în secolul al II-lea înaintea erei comune; eroul *Eneidei,* Biblia Romei, în care este prezentat de Virgiliu ca unul dintre eroii fondatori ai cetăţii; omul politic integru neatins de niciun compromis; cetăţeanul în serviciul semenilor săi animat de un formidabil simţ pentru interesul general și binele public; patriotul cu privirea întotdeauna întoarsă spre Cartagina inamică, astfel încât numele său rămâne asociat cu faimosul îndemn „Cartagina trebuie distrusă” *[Carthaginem delendam esse],* după ce a participat cu

107 *"><sup>7</sup> Ibid.,* 3,5, p. 31 (». t).

vitejie și bravură la al doilea război punic; încarnarea austeră și rigidă a virtuţii morale; inamicul neclintit al imperialismului grec dezvoltându-se în cultura Orașului etern; atacatorul moravurilor venite din Atenalux și indolenţă, homosexualitate și pederastie, afectare și preţiozitate, rafinament și sofisticare, relativism și intelectualism; protectorul tradiţiei contra pretinsei modernităţi și tuturor ipoteticelor progrese; încarnarea în corp și inimă, minte și simţuri, suflet și trup a ceea ce se numește *moş majorum,* altfel spus valorile arhitectonice ale eticii romane: fidelitatea faţă de obiceiurile și moravurile strămoșilor, anume gustul muncii bine făcute, fidelitatea faţă de patrie, viaţa frugală, simplă, sobră, austeră, refuzul oţiului și al oricărui tip de lene. Deci aceste virtuţi: *fides* – fidelitatea faţă de sine și de ceilalţi, respectul cuvântului dat, loialitatea, încrederea; *pietas* pietatea faţă de zeii din panteonul vechi, devoţiunea faţă de ei, datoria în privinţa divinităţilor civile și civice romane, dar și faţă de strămoși, părinţi, rude, cetate; *maiestas* maiestatea noastră, dar și demnitatea, sentimentul de a aparţine la o elită; *virtus* curajul, capacitatea de a conduce, puterea de a decide după ce ai deliberat, arta de a distinge ceea ce este bun pentru stat sau nu, rezistenţa la tentaţii; *gravitas* – respectul tradiţiei fără crispare, demnitatea fără afectare, seriozitatea fără a te lua în serios, autoritatea fără autoritarism; *constantia* – care constă în a face ceea ce ai spus și a spune ceea ce ai făcut; *frugalitas* – frugalitatea noastră, ceea ce se numește astăzi „sobrietatea fericită”. Cato este deci omul virtuţii în vremuri în care viciul și cinismul, oportunismul și intrigile, corupţia și dezmăţul fac legea – adică în toate timpurile… Curaj și îndrăzneală, echitate și loialitate, fermitate și austeritate, frugalitate și adevăr, rectitudine și probitate, onestitate și integritate, el este încarnarea a ceea ce trebuie să fie un om pentru a fi cu adevărat roman – a ceea ce trebuie să fie un roman pentru a fi cu adevărat un om.

A fost într-adevăr așa? Da, a fost. Acest om, despre care se spune că avea o înaltă stimă pentru el însuși, putea

mărturisi acest viciu în ochii celor care erau lipsiţi de virtute: întorcându-se asupra a ceea ce a făcut și a fost, el se putea gândi legitim că s-a apropiat cât mai mult în viaţă de acest ideal roman, sub cutele unui veșmânt amplu în care este înfășurat de atunci de posteritate.

Desigur, a făcut politică și a trecut prin toate treptele măreţiei acestei meserii în același timp cu acea a armelor: tribun militar în anul 214 înaintea erei noastre, chestor în 204, edil plebeu în 199, pretor în 198, consul în 195, din nou tribun militar în 191, legat în 190, eșuează în a deveni cenzor în 189, dar reușește în 184 – *cursus honorum,* cum se spune de atunci în paginile roz ale dicţionarului *Micul Larousse*... Dar, în meseria armelor și a politicii, trebuie uneori să forţezi puţin viciul pentru a obţine virtutea; se descoperă atunci ici-colo un Cato capabil de a-și face campanie în mod feroce pentru a fi ales – se știe că o asemenea activitate nu se face fără o formidabilă voinţă ca să fie eliminat celălalt, pentru ca să fii ales tu... A fost un om politic temut și respectat, admirat pe cât era de dușmănit. Era o figură care dezlănţuia pasiuni – este cazul tuturor celor care deranjează ducând o viaţă care se dovedește un reproș pentru cei care n-au făcut nimic dintr-a lor. Aurelius Victor scrie în *Despre bărbaţii de seamă ai orașului Roma*: „Denunţător perseverent al celor ticăloși, la vârsta de 80 de ani l-a acuzat pe Galba, iar, acuzat el însuși de 44 de ori, a fost achitat în mod onorabil”[108].

Cato a scris mult; totul s-a pierdut, în afară de un tratat *Despre agricultură...* Totuși a fost unul dintre autorii care au publicat cel mai mult în vremea sa, despre toate subiectele. Este un fel de enciclopedist: o carte de istorie romană pentru fiul său pentru a-l informa, o alta cunoscută sub titlul *Origini* [Origines] povestind primele perioade ale cetăţii, tratate de morală sau de medicină pentru familia sa, scrieri tehnice, monografii istorice, un tratat de drept civil (îndeosebi drept augural și pontifical, altfel spus lucrări codificând practica religioasă), o culegere de

108 Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.,* XLVII, *7.* Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(ii. t.).*

câteva butade (austerul Cato avea umor, ba chiar mai mult, căci știa să ucidă cu o glumă azvârlită la timp…), o lucrare de strategie militară. S-a vorbit de asemenea despre un fel de istorie a literaturii latine – dar fără nicio dovadă… Ne rămân de la el și două epistole scrise fiului său.

Contemporanul său Polibiu vorbește puţin despre el în *Istorie,* dar nu ne rămân decât mărturii postume și de a doua mânătotuși de la figuri de prim plan: Cornelius Nepos, Cicero, Titus Livius, Plutarh (care pare că nu-l iubește prea mult…), Aurelius Victor, Plinius cel Bătrân, Quintilianus, Fronto, Aulus Gellius. Cato nu se găsește deci nicăieri în mod deosebit, dar este prezent peste tot în literatura latină.

Cato se naște în anul 234 înaintea erei noastre la Tusculum (oraș de obicei asociat cu Cicero…), într-o familie plebeiană. Numele său provine din latină și înseamnă ager, judicios, abil, pătrunzător, subtil. Plutarh relatează o epigramă care ne informează despre fizicul său ingrat: „Roșcovan, a toate mușcător, cu ochii verzui”[109]… Se ignoră detaliile copilăriei sale, chiar dacă se știe că a fost aspră și la câmp, la muncile unui pământ pietros. Contactul cu natura îi constituie și-i structurează temperamentul și caracterul de om care nu se lasă păcălit de sclifoselile intelectuale ale grecilor. Face studii de drept și, cum era obiceiul în epocă, apără gratuit cetăţenii în treburile locale – Cicero, unul, va cere să fie plătit… Proprietatea familială se învecinează cu aceea a lui Curius Dentatus care a dat probabil pământ familiei lui Cato ca recompensă a luptelor duse de rudele sale. Alături de Cincinantus, Mucius Scaevola, Cato, Regulus și Lucreţiu, Curius este o altă figură emblematică a Romei: învingător al sabinilor, al lucanilor și al lui Pirus, acest erou militar a fost ovaţionat la întoarcerea sa la Roma. A distribuit câteva pogoane de pământ soldaţilor săi, considerând că acestea erau de-ajuns ca ei să ducă o viaţă frugală. Aurelius Victor

---

109kw plutarh, „Marcus Porcius Cato", în *Viefi paralele.* Traducere, notițe Istorice și note de N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1963, vol. II, I, p. 275 *(n. I.).*

relatează această poveste la adresa sa: „Solilor samniţi care-i ofereau aur, în timp ce tocmai frigea gulii în vatră, le zise: «Prefer să am astea în blidele mele de lut și să poruncesc celor ce au aur». Fiindcă era acuzat de sustragerea unei sume de bani, a adus în faţa tuturor un șip de lemn, de care obișnuise a se folosi la sacrificii, și a jurat că nu a dus la el acasă nimic mai mult din prada luată de la dușmani”[110] – iată omul…

Plutarh relatează evident și el această poveste dar, mai puţin rece decât Aurelius Victor, adăugă: Cato mergea foarte des la această proprietate; „… privind la mica întindere a ţarinei și la simplitatea căsuţei, s-a gândit la Curius Manius că, deși ajunsese cel mai de seamă dintre romani și supusese neamurile cele mai războinice și-l izgonise pe Pirus din Italia, el singur săpa această ţarină și locuia acest adăpost, după ce repurtase trei triumfuri”[111]. Înarmat cu lecţiile de virilitate, de înţelepciune, de austeritate, de frugalitate, de autenticitate și de sobrietate, tânărul Cato îşi poate astfel forma corpul și sufletul la dubla asprime a muncilor câmpului și la contactul cu un om desăvârșit.

La șaptesprezece ani, luptă contra armatelor lui Hannibal și, ne spune Plutarh, este plin de „răni primite cu faţa la dușman”[112][113]. Lovește, bate și răcnește în bătălii. Are faţa sălbatică, iar determinarea sa se adaugă la spaima pe care o inspiră deja. Îşi cară singur armele și este însoţit de un singur sclav care-i poartă proviziile. A fost impecabil cu acest sclav și îl ajuta uneori să confecţioneze mâncarea pe care acesta i-o pregătea. Bea apă și, cu rare excepţii, pentru a se întrema, o îndoiește cu oţet sau uneori ingurgitează câteva pahare de vin prost curat.

Cato locuia lângă Valerius Flaccus, un alt roman

---

110 Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.,* XXXIII. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

111 Plutarh, „Marcus Porcius Cato", în *Vieți paralele, op. cit.,* vol. II, II, p. 276 *(ft. t.).*

112 *Loc. cit. (ii. t.).*

113 *ibid.,* IV, pp. 278-279 *(ii. /.).*

emblematic. Acest patrician, fiu de consul, mergea dimineaţa devreme în for pentru a-i ajuta gratuit pe cetăţenii dornici de un sprijin judiciar. Revenea apoi să-și cultive câmpul și, fie înveșmântat cu o tunică scurtă iama, fie gol, vara, muncea pământul în tovărășia sclavilor, cu care împărţea mâncăruri simple. Valerius Flaccus auzind vorbindu-se de bine de Cato îl invită și îl sfătuiește să meargă la Roma în perspectiva unei cariere politice. Acesta din urmă se duce acolo și îşi constituie un grup de prieteni și de admiratori. I se descoperă talentele de orator; unii vorbesc atunci despre el ca despre un „Demostene roman” 113.

Plutarh scrie: „Chiar atunci cetatea, din pricina mărimii, nu-și mai păstrase puritatea moravurilor, ci romanii, stăpânind mari bogăţii și supunând mulţi oameni, aveau printre ei felurite caractere și pilde de tot soiul de moravuri. Pe bună dreptate deci se minunau de Cato, când vedeau pe unii istoviţi de munci și slăbiţi și de plăceri, iar pe el neînvins nici de unele, nici de altele, și nu numai când era tânăr și ambiţios, ci chiar bătrân și cărunt, după consulat și triumf, ca pe un atlet purtător de victorie, când îl vedeau întărindu-se prin rânduiala exerciţiului și rămânând același până la moarte” 114. Cato purta veșminte simple și puţin costisitoare, mânca precum oamenii cei mai modești, bea același vin ca muncitorii. Iată de ce Plutarh poate scrie: «… dar rari erau oamenii care să susţină strămoșească muncă personală, să se mulţumească cu o cină frugală, cu un prânz cu alimente crude, cu o haină simplă și cu o locuinţă ca a oricărui om din popor; puţini erau aceia care să prefere să nu aibă nevoie de lucruri nefolositoare decât să aibă mare avere…”[114] Era cazul ieri, sub Republica romană, este cazul astăzi, va fi întotdeauna cazul în toate timpurile și sub toate latitudinile.

Plinius cel Bătrân ne informează în *Naturalis Historia* că, într-o zi, Cato a primit ca moștenire un covor frumos din Bitiniape care s-a grăbit să-l vândă; zidurile

114 *Ibid.,* IV, p. 278 (n. L).

proprietăţii sale erau brute și fără tencuială; nu cumpăra niciun sclav de valoare, căci n-a avut niciodată gust pentru efebi să-i pună în pat, ci mai degrabă cel pentru muncitori robuști să-i folosească la câmp, în grajd sau în staul; nu cumpăra niciun teren ce avea nevoie să fie udat sau irigat, ci suprafeţe utile agriculturii și creșterii animalelor.

Când era pretor în Sardinia, făcea economii considerabile cetăţii, nevalidând decât cheltuielile utile, de strictă necesitate; vizita cetăţile pe jos, fără atelaj, numai cu un sclav care căra obiectele libaţiilor religioase și civice; șef de război, refuza jaful și își plătea corect soldaţii; vorbea greaca, dar nu voia să utilizeze această limbă cu corintienii când a fost la ei – a recurs la un traducător pentru a nu folosi idiomul unui popor ale cărui moravuri, idei și gândire le considera vătămătoare pentru Roma; era un orator concis și precis, rapid și fulgerător, ironic și eficace; „a spus că, după părerea lui, elenii rostesc cuvintele din buze, iar romanii din inimă”[115] – organul care era pentru ei sediul gândirii.

Cariera sa politică a fost în întregime consacrată triumfului binelui și combaterii a tot ceea ce împiedică virtutea. Deci a atacat mult; prin urmare și el a fost mult atacat. Până la sfârșitul zilelor sale, care au fost numeroase, i-a târât pe corupţi în faţa tribunalelor și a fost condus la bară de cei care voiau să-l facă să cadă.

În calitate de cenzor, a fost impecabil. Roma alegea doi magistraţi, unul dintre plebei, celălalt dintre patricieni, pentru a exercita acea funcţie constând în verificarea moralităţii celor care făceau carieră în politică. Cato a prigonit luxul, viaţa uşuratică și coruptă, luxura, imoralitatea. Și trebuie să spunem că moralitatea vechilor romani nu suporta deloc aranjamente cu cerul păgân. Astfel el a exclus din senat un bărbat care fusese văzut pe stradă sărutându-și… propria sa soţie! Este adevărat că era în plină zi și în faţa propriei lor fiice… Și-a însoţit actul prin aceste cuvinte: „Nu [mi-am] îmbrăţișat soţia ziua decât când erau trăsnete mari”, adăugând în glumă:

115 *Ibid.,* XII, p. 286 *(n. f.).*

„[sunt] fericit când Jupiter tună”[116]. La Cato acasă, nu se râdea probabil în fiecare zi lăsată de Jupiter... îi taxează pe bogaţi când aceștia posedă o pletoră de obiecte preţioase; distruge conductele celor care deviază apa publică pentru a-și uda grădinile particulare ale proprietăţilor lor; doboară construcţiile care depășesc domeniul public; taxează produsele de lux; îl lipsește de cal, vehiculul de serviciu al epocii, pe un senator care-și pierduse stima; combate obezitatea călăreţilor romani pe care îi voia uscaţi și mușchiuloși, cumpătaţi și ascuţiţispunând: „Cum ar putea fi de folos cetăţii un astfel de corp, când de la gât până la vintre este ocupat de pântece?”[117]

Poporul îl iubește pe Cato; Cato iubește poporul. Plutarh scrie: „Și, îndeobște, cerea ca un bun cetăţean nici măcar să nu îngăduie să fie lăudat, dacă acest lucru nu este de folos cetăţii”[118]. Nu spune „nu” unei statui într-un templu care-i celebrează actele, apreciind că merită publicitatea pentru educarea morală a celor mulţi. Plutarh vede aici dovada unei iubiri de sine hipertrofiaterevine adesea asupra acestei trăsături de caracter.

Cato avea o soţie, am întâlnit-o într-o seară cu tunete ale lui Zeus – ale lui Jupiter, deci, de vreme ce suntem sub cerul roman... A avut deci o viaţă privată, intimă. Cum a fost ea? Plutarh scrie: „A fost și tată bun și bărbat cumsecade faţă de soţie...”[119] Cato s-a căsătorit cu o femeie fără avere, dar nobilă și care, prin această alianţă, îi permitea numelui său să strălucească din nou într-o Romă condusă de marile familii patriciene. El este un „om nou”, cum se spune, adică un plebeu parvenit datorită protecţiei clientelare a lui Valerius Flaccus și a prietenilor săi. Căsătoria este o afacere socială, civică, deci politică. El considera că loviturile aplicate soţiei sau copiilor constituie greșeli grave și „că aduce mai multă laudă

116 *Ibid.,* XVII, p. 292 (h. /.).

117 "" *Ibid.,* IX, p. 283 *(n. t.).*

118 *Ibid.,* XIX, pp. 293-294 (n. L).

119 IWd., XX, p. 294 (m. f.).

faptul de a fi un soţ bun decât un mare senator”[120] – măsurăm ceea ce înseamnă o astfel de remarcă în gura lui Cato și într-o Romă unde consulatul valorează cât consacrarea în toate…

Se știe care a fost cariera sa militară și politică: cu toate aceste obligaţii, și-a însoţit întotdeauna soţia când îşi îmbăia și îşi înfășa fiul. Soţia sa alăpta, dar nu se mulţumea să dea sânul progeniturii sale, ci hrănea și copiii de sclavi pentru a crea o fraternitate de lapte între fiul său și copiii din casă.

Cato a luat asupra sa educaţia copilului său, considerând că nu unui sclav, dintre care unii aveau funcţia de preceptori, încă și mai puţin unui sclav grec, îi poate reveni sarcina să formeze o ființă superioară, un om demn de acest nume – un roman… Era pudic în prezenţa copilului său și nu s-a arătat niciodată gol în faţa lui. Nu dorea ca fiul său să fie tras de ureche de un sclav și i-a dat cursuri de gramatică, de literatură, de drept, de istorie (în acest scop a scris o istorie a momentelor importante ale Romei cu litere mari…); dar a avut de asemenea grijă să-i perfecţioneze educaţia corpului cu probe sportive – gimnastică, echitaţie, aruncarea suliţei, pugilat, luptă sau nataţie, învăţându-l de exemplu să „biruie vârtejurile și greutăţile râului înotând”[121]. Dacă doamna Cato nu râdea în fiecare zi acasă, fiul său Marcus nu era nici el în culmea fericirii…

Cum nu toate aşchiile cad aproape de trunchi, Marcus n-a avut vigoarea și forţa, nici rezistenţa tatălui său. îl putea urma pe teren spiritual și intelectual, dar nu și pe teren corporal, fizic. Cato a fost întristat. Băiatul său cel mare a fost totuși un valoros soldat care s-a ilustrat apoi pe câmpul de bătălie.

Lui Cato nu-i plăceau filosofii greci care, cu subtilităţile lor, le suceau capul tinerilor romani. Sofiști, retori, capabili să coboare filosofia la jocuri verbale, ba chiar la vorbărie goală, îşi dădeau silinţa să apere o opinie,

120 *Loc. cit.* (h. L).

121[132] *Ibid.,* XX, p. 295 *(it. /.).*

apoi, în minutul următor, să susţină o alta care era exact contrarul său. Cum ar fi putut să-i placă acelui om, care îndrăgea în asemenea grad adevărul și probitatea, disciplina pe care grecii o practicau ca esteţi? Desigur, va exista o filosofie romană câtăva vreme mai târziu, dar ea se va debarasa de afectarea venită de la Atena pentru a se concentra pe nucleul dur al gândirii: pregătirea pentru acţiune.

Cato îşi pierde soţia. Nu se cunoaşte data. Nu se știe de ce și nici cum. Natură puternică, n-a rămas fără soţie. A recurs la o tânără sclavă care venea să-l întâlnească în alcov. Bine crescut, fiul său îşi exprimă făţiș dezaprobarea… Nu ţine seama de asta și, deși depășise optzeci de ani, îşi leagă viaţa de destinul acelei tinere căreia îi face un copil. Marcus nu l-a cunoscut niciodată pe fratele său vitreg, căci va muri înainte de nașterea acestuia.

Cato n-a părăsit niciodată politica. Spre bătrâneţe, înţelept, se ocupă de grădini și de muncile agricole, scrie despre aceste subiecte și face dulceţuri – despre care disertează în tratatul *Despre agricultură*. Îi plac mesele mari cu convivi fericiţi, amestecându-i pe tineri cu mai puţin tineri. La masa sa nu se vorbea de rău de nimeni – dar nici de bine, de altfel… Era locul prieteniei, al participării, al frugalităţii fericite.

A venit într-o zi la senat cu un pumn de smochine mari, frumoase și proaspete spunând că sosesc din Cartagina, ceea ce atesta proximitatea Numidiei cu Roma, trei zile de navigat, deci a pericolului unui adversar deja combătut de două ori. Se știe că și-a lăsat numele acestei expresii: „Cartagina trebuie distrusă”. A avut satisfacţia să fie auzit, de vreme ce a fost declanșat un al treilea război punic. Dar nu i-a cunoscut niciodată sfârșitul, căci a murit înaintea rezultatului care se știe victorios pentru romani. Ca și pentru prima sa soţie, nu se știe de ce a murit nici cum, dar se cunoaşte data: în anul 149. Scipio a distrus în anul 146 Cartagina, care a devenit provincie romană.

De ce l-a ales Cicero pe Cato pentru a purta ideile

dialogului său filosofic despre bătrâneţe? Pentru că lecţia cardinală pentru a îmbătrâni bine este că trebuie să trăiești bine viaţa care precede bătrâneţea, iar viaţa lui Cato a fost din toate punctele de vedere emblematică pentru ceea ce este o viaţă reușită: bun cetăţean, bun soţ, bun tată, bun orator, bun magistrat, bun războinic, bun strateg, bun scriitor, bun ţăran. Face binele care este interesul general și combate răul care se confundă cu interesul particular. Iubește virtutea și detestă viciul. Își apără cetatea, ţara, poporul și n-are alt obiectiv decât să servească și nu să se servească, să se pună în serviciu și nu să-i pună pe ceilalţi în serviciul său. Este un individ supunându-l pe individ comunităţii și restituindu-i în schimb forţa comunităţii, puterea colectivităţii. Negaţia romană a individului constituie paradoxal afirmaţia sa. El însuși se dovedește maestrul acestei dialectici existenţiale.

A-ţi rata viaţa înseamnă a-ţi rata și moartea: cum s-ar putea efectua o ieșire elegantă când ţi-ai petrecut viaţa zigzagând? Numai un traiect rectiliniu duce la locul spre care fiecare merge după ce-a trăit, deci a îmbătrânit. Această logică se supune ordinii lucrurilor, asupra cărora nu putem face nimic și contra cărora nu servește la nimic a bombăni, a reproșa sau a tuna și fulgera.

Stoicii ne-au învăţat: nu trebuie să ne răzvrătim în faţa necesităţii. În schimb, nu este nicio obligaţie ca necesitatea să ne distrugă pentru că avem asupra ei puterea reprezentării. Bătrâneţea are bineînţeles o existenţă obiectivă, dar noi posedăm o influenţă asupra ei prin ceea ce facem din ea. Desigur, ea ne face, dar numai dacă n-o facem noi pe ea.

Trebuie prin aceasta să facem din necesitate o virtute? Într-un anumit fel, da. Este începutul înţelepciunii. Mai întâi va trebui să asimilăm din tinereţe că existenţa noastră este înscrisă în timp și că timpul distruge – este un adevăr banal, dar merită spus, precizat, confirmat. Nu suntem eterni sau nemuritori, oricum am fi – altfel spus nici prin corp și nici prin minte, care este de altfel corporală…

Dacă îmbătrânim urât este pentru că nu ne-am imaginat că îmbătrânim în fiecare zici doar că vom îmbătrâni cândva. Bătrâneţea nu se iveşte la un anumit moment al vieţii pe care l-am putea marca astfel. Vârsta nu reprezintă nimic: există bătrâni cvadragenari și tineri nonagenari. În același timp cu o stare a corpului, bătrâneţea este o stare a sufletului: poate chiar că starea corpului nu este niciodată decât ceea ce sufletul, altfel spus, în acest caz, voinţa, face din el. Căci se știe că sufletul (material) impune corpului (spiritual…) o ordine care induce efecte în retur.

Există o obiectivitate a îmbătrânirii, nimeni nu va nega, dar există și o subiectivitate a ceea ce se face din ea. A vrea bătrâneţea care ne dorește înseamnă a fi bătrân. A nu o iubi înseamnă a merge spre o bătrâneţe care nu ne va plăcea. A o refuza te face încă și mai dorit de ea.

Când Cicero scrie „Cato sau Despre bătrâneţe” a trecut de șaizeci de ani, ceea ce cântărește la acea vreme, iar viaţa sa nu este fericită: este dat la o parte de la treburile cetăţii, politica se face de acum înainte fără el; îl detestă pe Caesar care nu l-a reciclat în jocul său; face deci din el un dictator și îi dorește moartea, deși îl primește acasă la el cu o gardă de două mii de oameni; a divorţat de Terenţia, soţia cea arţăgoasă; s-a căsătoriţ cu tânăra sa pupilă Publiliadar a fost o eroare să creadă că în patul ei va avea o transfuzie de sânge tânăr; fiica sa naște, devine deci bunic, un incontestabil marcator de vârstă, mai ales când soţia sa are o vârstă comparabilă cu a fiicei sale; se retrage la Tusculum pentru a-și scrie faimoasele *Tusculane,* cartea sa cea mai frumoasă, despre suferinţă, moarte, tristeţe, pasiuni, înţelepciune, fericire; fiica sa Tullia decedează în mod brutal fără să se știe de ce; o trimite pe tânăra sa soţie la Roma pentru că i se pare că s-a purtat rău cu această ocazie; pleacă la rândul său de la Tusculum care i-a devenit insuportabil și se duce la prietenul său, Atticus; îl părăsește pentru a regăsi o altă vilă de-a sa pe ţărmul mării; lucrează pentru a suferi mai puţin; efectuează traseul invers și lasă ţărmul mării pentru

a-l întâlni pe Atticus înainte de a reveni la Tusculum. Divorţat, recăsătorit, în doliu după fiica sa, despărţit de noua sa nevastă, se simte inutil, înlăturat de la treburile statului, izolat, pus pe tușă – toate pentru a se simţi bătrân… Într-o epistolă către Atticus îi scrie: „bătrâneţea mea devine supărătoare”[122].

Îşi adresează sieși, bineînţeles, acest text de bătrâneţe despre bătrâneţe. Nu te gândești niciodată decât plecând de la tine. Este o consolare pe care şi-o scrie și o oferă lecturii celorlalţi. La șaizeci și doi de ani, el face parte din punct de vedere sociologic dintre bătrâni. Nu depinde decât de el să nu facă parte ontologic, adică în mod existenţial.

„Cato sau Despre bătrâneţe” este o carte pe mai multe etaje. Dacă l-a ales pe Cato, a făcut-o pentru că acesta a fost un bătrân frumos după ce a avut o viaţă frumoasă și pentru că este și un model de virtute contra… lui Caesar care trece drept emblema viciului! Acest text despre efectele vârstei este și o filipică împotriva puterii personale – astfel el apare de asemenea ca o ofertă de serviciu oamenilor partidului politic care-l combate pe Caesar – cum ar fi Brutus…

Cicero îşi deschide dialogul afirmând că bătrâneţea este „o povară”[123], dar că există un prim remediu contra ei, acela de a te gândi la ea. Aici regăsim anticul îndemn stoic să cântărim lucrurile știind că ele sunt, înainte de toate, reprezentări. Trebuie deci să începem prin a ști ceea ce este, apoi să considerăm modalităţile de acţiune asupra ei – deci contra ei.

Această povară se ușurează. Și se ușurează prin filosofie, care presupune gândirea în amonte, apoi scrisul în aval, pentru a efectua anatomia acestei suferinţe a sufletului. A îmbătrâni este o suferinţă; a te gândi la

---

122[111] Marcus Tullius Cicero, *Epistulae ad Atticum (Scrisori către Atticus).* Versiune românească și prezentare Constantin Popescu Mehedinți, București, Colecția Ovidianum, 1977, vol. II, Scrisoarea XXI, 3, p. 483 *(n. t.).*

123[171] „Cato cel Bătrân sau Despre bătrânețe", în Marcus Tullius Cicero, *Opere alese,* ediție îngrijită de G. Gtițu, București, Editura Univers, Clasicii l.iteraturii Universale, 1973, vol. Ill, I, 2, p. 110 (». *t.).*

bătrâneţe și a scrie despre ea, înseamnă a o îndulci, a o face chiar agreabilă…

Cato spune: „Cei care nu găsesc în ei înșiși puterea de a duce o viaţă morală și fericită, pentru aceștia orice vârstă este grea; cei care însă caută tot binele în ei înșiși, acestora nu li se poate părea nimic rău în ceea ce legea naturii impune”[124]. Corpul poate vrea să fie bătrân, energia sufletului, voinţa minţii, puterea voinţei sunt capabile să vrea contra acestei voinţe. Ceea ce materia vrea, sufletul poate decide că nu vrea. Când ridul sapă faţa, gândul îl șterge – cel puţin este în puterea sa să-l șteargă, este de-ajuns pentru aceasta ca voinţa să se activeze.

Bătrâneţea, ca și suferinţa sau moartea care îi simt înrudite, se dovedește deci o reprezentare asupra căreia reflecţia dispune de puteri depline. Stoicismul, care este o școală de energie, găsește un nou teren de bătălie în prezenţa chinurilor vârstei care înaintează. Desigur, bătrâneţea mă vrea; dar nu depinde decât de mine să vreau altceva decât vrea ea: de exemplu, să nu facă legea, toată legea, ci numai acea parte asupra căreia nu se mai poate face nimic.

Personajul Cato notează iarăși o contradicţie care nu este lipsită de adevăr. El spune: „Bătrâneţea, la care toţi doresc să ajungă și, după ce-au ajuns, toţi o acuză; atât de mari sunt inconsecvenţa și ciudăţenia prostiei”[125]. I s-ar putea totuși replica lui Cato că devine puţin sofist, căci se poate în același timp să-ţi dorești bătrâneţea ca fiind preferabilă morţii, fără a o face preferabilă vieţii în deplină sănătate…

I se reproșează că ajunge mai repede decât prevăzut? Iluzie optică… Ajunge la timp… Nu-i vom căuta nod în papură lui Cato din cauza percepţiei timpului care este ea însăși afectată de timp: ziua copilului de zece ani în grădina bunicilor este asemănătoare din punct de vedere cronometric cu aceea a aceluiași personaj îmbătrânit în fotoliul din colţul vetrei. Ceea ce spune clepsidra nu este

124 *Ibid.,* II, 4, p. 110 (n. t.).

125 *Loc. cit. (n. t.).*

ceea ce povestește corpul – care este un fel de clepsidră care se deteriorează cu timpul… Și apoi vremea nevinovăţiei proprie vârstei infantile nu coincide cu vremea experienţei celui care și-a dat ocol, lui, celorlalţi și lumii. Ziua celui care nu știe nimic pare mai ușoară, deci mai scurtă, decât ziua celui care a învăţat atâtea…

Dar trebuie să plasăm gândirea lui Cicero în epoca sa. Speranţa de viaţă nu este aceeași ca a noastră. Se moare mult la naștere, la tinereţe, înainte de douăzeci de ani și trebuie să ne gândim la reflecţia anistorică a filosofului în contextul său istoric: un copil din doi moare la naștere și doar 7, 5% din populaţie atinge vârsta lui Cicero – care aici tocmai a depășit șaizeci de ani…

Mai convingător este argumentul că bătrâneţea sosește la timp. Nimeni nu este de fapt atacat pe la spate… Să ne imaginăm că ea nu ne-ar interesa, când ea îi afectează pe toţi oamenii, ar însemna să dăm dovadă de orbire, de inconștienţă sau de negare. De aici nevoia de a învăţa cât mai devreme că îmbătrânim, pentru a ne ști îmbătrânind în fiecare zi, în fiecare deceniu, în fiecare an, în fiecare lună, în fiecare săptămână, în fiecare secundă… Orice clipă trăită ne apropie de bătrâneţea care ne pune cu moartea în cea mai mare proximitate statistică. Iar meditaţia despre vârstă este și, bineînţeles, o meditaţie despre moarte. Dacă a filosofa înseamnă „a învăţa să mori”[126], după inspirata formulă a lui Cicero, popularizată de Montaigne, a filosofa este și a învăţa să îmbătrânești – care este totodată a învăţa să mori, deci să trăiești.

Este înscris în ordinea lucrurilor că îmbătrânim: este în natura lucrurilor – și natura face întotdeauna bine lucrurile. Și, de vreme ce le face bine la fiecare vârstă a vieţii, de ce nu le-ar face tot așa și cu această ultimă epocă a vieţii?

Unii acuză bătrâneţea că ne privează de pasiuni, de plăceri, de dorinţe… Dar adesea învinuim vârsta, pe când ar trebui să incriminăm caracterul sau temperamentul celui care se plânge: morocănosul va avea întotdeauna

126[1,7] Cicero, *Tiisculanae disiHiltilloiuv,* I, XXXI („. /.).

ceva de reproșat întâmplărilor vieţii pentru a nu avea să-și reproșeze lui însuși că trăiește neîncetat în recriminare. Cel măcinat de tristeţe prin firea sa va vedea totul în negru, iar bătrâneţea îi va oferi numeroase motive de a se plânge.

Dar dacă dorinţa se micșorează, adică se face mai gravă, dacă trupul nu este la înălţimea dorinţei care rămâne, putem reacţiona în două moduri: fie abandonându-ne tristeţii, văzând în ea doar un motiv pentru plânsete, gemete, smiorcăieli, lamentaţii, tânguieli și alte patimi nu tocmai romane; fie bucurându-ne că ne găsim deconectaţi de ceea ce face atât de des din noi faimoasa comedie *Cel ce se pedepsește singur* [Eautovn timwrouvmeno”] de Terenţiucălăul și victima noastră. Că trupul nu mai poate, mecanic, orice, ci numai ceea ce poartă sufletul este mai puţin o servitute, cât o eliberare, mai puţin o suferinţă, cât o descătușare. Măcar știm că răul, care ne purta prin capriciile ţestosteronului, nu o va mai apuca pe acele drumuri… Libertatea de după servitutea sexuală este superioară trăsnăilor și mofturilor din vremea sa. Motivele de rătăciri ontologice și de nomadism existenţial dispar în același timp cu instalarea libidoului rafinat de bătrâneţe – sau abolit pentru alţii.

Unii afirmă că bogăţiile, bunurile, proprietăţile fac bătrâneţea mai ușor de purtat. Ar fi indecent, atunci când posezi, să faci elogiul vieţii fără posesiuni. Cicero a avut adesea astfel de impudori… îl pune pe Cato să spună că nu-i așa. În fond, are dreptate: frumoasa bătrâneţe fericită a unui ţăran sărac face mai mult decât bătrâneţea urâtă și nefericită a unui satrap culcat pe comorile sale… Dar o bătrâneţe fericită, bună și frumoasă într-un pat aurit nu este nici ea fără desfătare pentru cei care îşi pot asigura seninătatea, calmul și tihna. Sobrietatea fericită nu este bună decât pentru cei care o aleg, nu pentru cei care o suportă: o sobrietate suportată este sinonimul sărăciei… Lui Cicero, care sărea dintr-o vilă de ţară într-o vilă pe malul mării trecând prin vilele din Roma, toate pe numele său, îi venea ușor să facă elogiul despuierii. Cato era mai

credibil pe acest teren... Se cuvine deci să auzim aceste cuvinte puse foarte oportun în gura lui Cato cel Bătrân mai degrabă decât în cea a filosofului, care, astăzi, ar fi obligat la impozitul pe marea avere[127]... Bogăţii și săracii nu sunt egali în faţa bătrâneţii.

Cato îndepărtează aceste consideraţii apreciind în același timp că bogăţia și rangul fac bătrâneţea mai puţin apăsătoare. El deplasează reflecţia pe un teren mai puţin sociologic și mai filosofic: trimite la viaţa trăită și la practicarea virtuţilor. Acestea sunt adevăratele măsuri ale problemei: „Cultivate tot timpul, dau, după ce-ai trăit o viaţă lungă și bogată, roade minunate, nu numai fiindcă nu ne părăsesc niciodată, nici măcar în ultima parte a vieţii – deși aceasta este într-adevăr foarte mult – dar și deoarece conștiinţa unei vieţi frumos trăite și amintirea faptelor noastre bune simt nespus de plăcute”[128]. Formidabilă frază... Viaţă plină, a-ţi duce bine viaţa, a fi îndeplinit multe acţiuni bune: iată cum se poate îmbătrâni bine.

Căci există vieţi vide și găunoase, vieţi conduse prost, vieţi pline de acţiuni rele, o, câte! – și nu cele, neapărat, care au bătrâneţile cele mai puţin penibile; dar întotdeauna cu preţul unei negaţii a sinelui și a unei reinventări a propriei istorii care șterge răutatea pentru a-i substitui legenda unei existenţe care n-a avut loc. Se bucură să existe după ce au trăit, dar au trăit ca fantome: au dus o falsă viaţă de om viu și o adevărată viaţă de mort. Desigur, îşi salvează pielea, dar este cea a șarpelui. O năpârlire care duhnește a reptilă...

Cato, care nu s-a mulţumit să ducă o viaţă bună și frumoasă, ci a trăit viaţa superioară a eroului, admite că nimeni nu este obligat la eroism. Nu-i nevoie, în existenţa sa, să fi luptat, să fi învins armate, să fi învins eroii din faţă, să fi cucerit porturi sau orașe: „Bătrâneţe liniștită și

---

127 *ISF, Impôt de solidarité sur la fortune* [impozit de solidaritate pe avere] este plătit în Franța de posesorii marilor averi; cuantumul și nivelul de la care se aplică acesta este schimbat adeseori în funcție de evoluția politică a societății franceze *(n. t.).*

128 „Cato cel Bătrân sau Despre bătrânețe", în Marcus Tullius Cicero, *Opere alese, ed. cit.,* vol. Ill, 111, pp. 11 l-l I?. *(u. /.).*

ușoară e și aceea după o viaţă petrecută pașnic, curat și frumos” 130 – am avut cu tatăl meu, care a murit cu puţin înainte de optzeci și nouă de ani, dovada adevărului unei asemenea aserţiuni…

Cicero continuă. I se reproșează bătrâneţii patru prejudicii majore: ea ne împiedică să muncim; ne șubrezește corpul; ne lipsește de toate plăcerile; ne apropie de moarte. Aceste subiecte au fost deja abordate în conversaţie, de vreme ce acest text este un dialog. Cato revine asupra fiecăreia dintre aceste chestiuni.

Primul reproș: bătrâneţea ne împiedică să muncim. Nu toate muncile. Numai cele care impun un corp performant, dar în care inteligenţa, spiritul, sufletul, raţiunea nu joacă un rol major: desigur, cu vârsta, suntem mai puţin performanţi pentru marș și escaladă, alergare și pugilat, jocurile de circ sau palestră, pregătirea militară fizică și lupta corp la corp, dar suntem mai dotaţi pentru înţelepciune și cumpătare, măsură și sagacitate: „Lucrurile mari se fac nu prin forţă fizică, prin iuţeală sau prin mișcările repezi ale trupului, ci prin chibzuială, prin autoritate, prin idei înţelepte, de care omul bătrân, nu numai că nu e lipsit, dar le are într-o mai mare măsură ca altă dată” 131.

Vigoarea n-are numai lucruri bune. Cato constată că, în politică, tinerii simt cei care sparg, desfac, demontează și

*Ibid.,* V, p. 113 *(n.t.).*

130 *Ibid.,* VI, p. H5 (H. *t.).*

zdrobesc lucrurile, pe când bătrânii le apără, le protejează și le repară. „E firesc […] ca vârsta tinereţii să fie nechibzuită, iar a bătrâneţii înţeleaptă”[129]. Variaţie pe tema tinerilor stupizi și a bătrânilor înţelepţi – gândire profundă inaccesibilă… tinerilor!

Se spune că bătrânii îşi pierd memoria. Nu, nu bătrânii dar, oricare le-ar fi vârsta, cei care n-o exercită și n-o întreţin. Căci ea este mai puţin treaba materiei care o poartă, creierul, decât a dinamicii care o întreţine,

129 ‘« *Ibid.,* VI, p. 116 (». /.).

memorizarea. Cicero se dovedește foarte modern în privinţa plasticităţii neuronale prin exerciţiu…

Cicero apără o teză care din păcate nu mai este actuală în Occidentul nostru nihilist: cea a deferenţei pe care tinerii o aveau faţă de bătrâni. În vremurile noastre de religie a progresului, viitorul încarnează parusia tehnologică, iar trecutul, obscurantismul în materie. Bătrânii sunt deci învechiţi și jetabili, pe când tinerii sunt împodobiţi cu toate penele păunului. Ignoranţa și naivitatea, lipsa de experienţă și incompetenţa au devenit virtuţile unei epoci fără virtuţi. În acest timp, știinţa acumulată de bătrâni nu contează. Zicala africană după care „de câte ori moare un bătrân e ca și cum ar arde o bibliotecă” a devenit un proverb reacţionar. Iată de ce Cato n-ar mai putea spune: „Căci precum bătrânii înţelepţi sunt încântaţi de tinerii înzestraţi cu însușiri alese, iar bătrâneţea celor care sunt respectaţi și iubiţi devine mai ușoară, tot așa tinerii se bucură de sfaturile bătrânilor prin care simt îndrumaţi spre cultivarea virtuţilor”[130]. Sfaturile înţelepţilor antici nu mai sunt acceptabile.

Al doilea reproș: bătrâneţea ne șubrezește corpul. Desigur, corpul care trebuie să ia cu asalt o fortăreaţă sau să pună la pământ un inamic, să fugă la luptă sau să asigure un marș lung; dar corpul nu este numai mușchi și tendoane, el este și voce. Iar oratorul faimos care a fost Cato nu se abţine să spună că el, cel care a vociferat pe câmpurile de bătălie – era celebru pentru asta-şi a urlat în pretorii, cunoaşte seducţia pe care o poartă vocile plăcute ale oamenilor cărunţi: „Dar, cu toate acestea, vorbirea care șade bine unui bătrân e cea liniștită și potolită; o vorbire așezată și calmă a unui bătrân care are talent atrage de foarte multe ori pe ascultători”[131].

Tot de la Cato și aceasta: „N-am aprobat niciodată acel vechi și lăudat proverb care spune că trebuie să îmbătrânești înainte de vreme, dacă vrei să fii multă vreme bătrân; dinspre partea mea, aș dori mai bine să fiu bătrân

130 ‘”*Ibid.,* VIII, p. 118 (h. /.).

131 *Ibid.,* IX, p. 119 („. L).

mai puţină vreme decât să îmbătrânesc înainte de a fi bătrân”[132]. În același mod în care este o nebunie să refuzi bătrâneţea când ea este prezentă, tot așa este s-o dorești când ea n-a venit încă. Înainte de vreme, nu-i momentul, după aceea, nici atât. Nici vorbă să fii bătrân înaintea bătrâneţii – căci obiectivitatea acestei stări contează mai puţin pentru realitatea și adevărul său decât subiectivitatea sa. Bătrân? Dacă vreau, când vreau, cum vreau eu…

În privinţa corpului, Cato precizează că îl moștenim pe cel pe care l-am fi vrut și pe care ni l-am fi făcut. În același mod în care combate obezitatea cavalerilor când este cenzor pentru că știe că excesul de grăsime trădează lipsa de voinţă a soldatului, el afirmă că se va simţi ceea ce vom fi făcut cu corpul nostru în timpul tinereţii sau al vârstei noastre mature. Un corp care va fi deteriorat în timpul frumoșilor ani ai vieţii va îmbătrâni cu siguranţă înainte de vreme prin ce-l vom fi făcut să suporte decât prin ceea ce natura îi va fi aplicat. Folosirea corpului întreaga viaţă generează corpul cu care va trebui să trăim la bătrâneţe. Imprudenţa în materie se plătește scump la scadenţă.

Cumpătare, sobrietate, frugalitate, virtute, economie, ponderaţie, moderaţie, calm, iată cum se construiește un corp pe care bătrâneţea îl va agresa cu mai puţină eficacitate, dacă a fost bine întreţinut. Altminteri, vigoarea tinereţii fiind consumată la timpul său, ea va lipsi la momentul venit al toamnei sau al iernii vieţii noastre.

Etica lui Cato este deci o dietetică. Este prea târziu pentru a învăţa să îmbătrânim bine când am devenit bătrâni. Cel puţin, cel care începe să caute această înţelepciune pleacă de mai departe și acumulează handicapuri mai mari decât cel care își va fi antrenat din timp corpul să devină bătrân într-o zi… Nici vorbă, deci, să fim bătrâni înainte de vreme; dar, pentru a fi bătrâni la vremea potrivită, trebuie să ne pregătim toată viaţa.

Va trebui pentru aceasta să ne bizuim pe mintea

132 *Ibid., X,* p. 120 (». *t.).*

asociată cu corpul sau pe corpul grupat cu mintea și nu numai pe corp. Cicero spune prin gura lui Cato: „Se zice că la jocurile olimpice Milo a pornit prin stadion purtând pe umeri un bou. Ai prefera să capeţi forţa fizică a acestuia, sau puterea de gândire a lui Pitagora?” 136 Se știe că lui Cato nu-i prea plăcea Pitagora – prea grec pentru asta… Dar înţelegem metafora. Pariez că purtătorul de bou are mai puţine șanse decât discipolul filosofului cu bobii pentru a combate într-o zi bătrâneţea când aceasta va bate la ușă…

Al treilea reproș: bătrâneţea ne lipsește de orice plăcere. Cu vocea sa de stentor, îl auzim pe Cato spunând: „Ce mintmat dar al acestei vârste, dacă ea ne scapă de ce e mai rău în tinereţe!” 137 El pune în relaţie pasiunile arzătoare ale tinereţii cu catastrofele pe care acestea le trag după sine: trădarea patriei, tulburările politice, distrugerea statelor, compromisurile cu inamicul, dar și, pe teren privat, desfrâul și depravarea, deci adulterul. Toate acestea ne-au fost *Ibid., X,* p. 121 (». t.).

*Ibid.,* XII, p. 123 (». /.).

Interzise, este într-adevăr o mare pierdere? Plăcerea, spune el, este cel mai rău dușman al gândirii. Ea interzice moderaţia și virtutea, inteligenţa și raţiunea. Îi datorăm dezmăţul festinurilor și orgiilor, luxul și cheltuielile mesei, beţia care ne lipsește de raţiune și de demnitate, trezirile penibile cu indigestii și dureri de cap, vomitările și insomnia… Să ne găsim în afara acestor scene înjositoare este oare atât de păgubitor?

Cato nu este contra plăcerii în sine, ci contra modalităţii sale violente, agresive, autoritare de manifestare. Nu-i place atunci când plăcerea ne vrea, dar o apreciază când o vrem noi pe ea. Hedonismul său este mai puţin animalic și mai subtil, mai puţin grosolan și mai rafinat. Îi plac mâncărurile simple și sobre cu prietenii în jurul unei mese frugale încărcate, am spune noi astăzi, cu produse sănătoase și proaspete care nu angajează nicio cheltuială materială sau corporală. Tineretul vrea un hedonism incandescent; bătrânetul știe că se plătește

scump acest fel de plăceri și că-i mai bine să fie mai puţin posedat de ele decât de a le poseda prin și pentru sine. A dori plăcerea și a nu fi dorit de ea: este o lecţie de înţelepciune pe care numai bătrâneţea permite s-o înţelegi.

Când ai renunţat la plăcerea de a purta boul pe umeri, poţi să te întorci spre plăceri mai fine, mai subtile, ca acelea ale conversaţiei și ale retoricii, ale prieteniei și… ale agriculturii – să-ţi cultivi grădina, să-ţi plantezi arborii, să-ţi butășești plantele, să-ţi altoiești pomii fructiferi, să semeni, să recoltezi, să faci dulceţuri – să trăiești în ritmul ridurilor naturii pe care n-ar trebui să le părăsești niciodată.

Austeritatea legendară a lui Cato nu este deci incompatibilă cu un anumit tip de oţiu care permite fiecăruia să se pună sau să se repună în centrul sinelui: „Ce mult face însă ca sufletul, după ce-a terminat, făcându-și datoria, ca să zic așa, cu goana după plăceri, cu ambiţiile, cu rivalităţile, cu dușmăniile, cu toate poftele, să fie cu sine și, precum se zice, să trăiască împreună cu sine!” 138 – ce superb program existenţial de *a trăi împreună cu sine* în deprinderile timpului ciclic al naturii.

Îi datorăm lui Cato al lui Cicero această frază superbă: „Într-adevăr, agricultorul are de-a face cu pământul, care îl ascultă și care niciodată nu restituie cuiva fără dobândă ce a primit” 139. Desigur, Cato înţelege acest lucru pe terenul rentabilităţii muncii agricole, dar trebuie de asemenea să-l înţelegem și pe terenul bunurilor spirituale.

Contactul cu pământul permite de a lua lecţiile date de natură: vitalitatea germinaţiei, voinţa de putere la lucru în podgorii, magia semănatului, jubilarea în faţa înmuguririi, misterul sevelor pământului, coacerea vieţii de către soare, parfumurile aratului, răcoarea umbrei sub arbori. Cicero ia cu împrumut pana lui Virgiliu pentru a reveni la esenţial: pământul din care venim, care ne permite să trăim și spre care ne îndreptăm pentru a ne culca și a dormi un somn etern. Să lăsăm războiul și jocurile, comerţul și sportul celorlalţi care se cred tineri,

dar care sunt bătrâni pentru că duc o viaţă în care nu sunt suverani. Bătrâneţea este recuperarea suveranităţii proprii.

Al patrulea și ultimul reproș: bătrâneţea ne apropie de moarte. Da, și ce? Căci, de îndată ce ne naștem și încă înainte, de la concepere mult mai devreme, suntem deja destul de bătrâni pentru a muri. Ignorăm data sfârșitului, dar cu ce o viaţă lungă ar fi superioară unei vieţi scurte? Și ce este o viaţă mai lungă? Mai lungă decât ce? Este o limită, o vârstă dincolo de care moartea ar deveni convenabilă? Trebuie să ne mulţumim cu timpul pe care îl avem. Faţă de eternitate, zece, douăzeci sau treizeci de ani mai mult sau mai puţin nu schimbă nimic: ea se va sfârși.

„*Min'd.,* XIV, p. 127 (». /.).

„*Ibid., XV,* p. 129 (îi. /.).

Cicero disertează în fine despre viaţa după moarteeste adevărat că venerând ficţiunea arierlumii[133], el simplifică lucrurile: cu această credinţă, se neagă moartea, iar cei care subscriu la aceste fleacuri ar trebui să plece bucuroși, ceea ce este rareori cazul... Dacă este ceva, atunci avem tot beneficiul; dacă nu este nimic, nu este nicio pierdere, scrie Cicero.

Ce facem atunci când viaţa ajunge la capăt? Așteptăm. „Dar sfârșitul cel mai bun al vieţii este acela când natura însăși desface, cât omul e cu mintea întreagă și cu simţurile nevătămate, elementele din care și-a alcătuit opera”[134]. Epoca noastră a distrus și a perturbat natura atât de mult, i-a devastat ordinea și i-a dereglat într-atât logica încât bătrâneţea și moartea sunt de acum înainte mai puţin niște efecte ale naturii pe care ar trebui să le lăsăm să meargă până la capăt cât niște efecte ale culturii care, cu modul de viaţă postmodern, otrăvește corpurile, inimile și sufletele și nu mai permite naturii să-și facă treaba simplu și curat.

---

133 „Arierlume" sau „altă lume" (Hinterweltlem), concept dezvoltat de Friedrich Nietzsche în *Așa grăit-a Zarathustra,* 1885 (n. t.).

134 „Cato cel Bătrân sau Despre bătrânețe", în Marcus Tullius Cicero, *Opere alese, ed. cit.,* vol. III, XX, p. 136 *(n. t.).*

Chiar dacă, terminându-și dialogul, Cicero îi convoacă pe Pitagora și pe Platon, supravieţuirea sufletelor și viaţa după moarte, sufletele eliberate de corpuri care ajung la înţelepciune, morţii iubiţi regăsiţi după deces, și dacă încheie că, din acest motiv, moartea este blândă și agreabilă, el scrie totuși că „nimic nu seamănă mai mult cu moartea decât somnul”[135]. Dar a regăsi pe defuncţii iubiţi când dormi se dovedește o vitejie care nu se poate probabil realiza decât pe cerul Ideilor în care ceea ce este nu este și ceea ce nu este este – paradisul filosofilor…

Intermediul 2

*Limba perforată a lui Cicero*

Cicero trece drept un orator de prim rang, un om politic de înaltă clasă, un avocat strălucit, un roman emblematic și, în ceea ce privește subiectul nostru, drept un filosof roman prototipic. Dar toate acestea miros prea mult a marmură bătută de soarele roman și a coloană votivă înfiptă în for, a cută în toga virilă și a scaun curul la senat, adică a versiune latină și a pagini roz din dicţionarul *Micul Larousse…*

Căci, dacă vrem să știm cine era într-adevăr Cicero, trebuie să-i cerem mai puţin autografiei care îl însoţește de secole și mai mult corespondenţei cu Atticus, prietenul și confidentul său, dar mai ales consilierul său, omul său de afaceri și, s-o spunem astfel, executorul unora dintre afacerile sale necurate. Acest om ne oferă de fapt un portret nud al lui Cicero, ca și cum ar fi fost surprins în ţinuta lui Adam, chiar în mijlocul forului roman.

Nu-i nevoie să căutăm atacuri venite de la inamici care ar decredibiliza aserţiunea, este de-ajuns să-l citim dându-se de gol și arătându-se într-o lumină destul de jalnică. Bustul de marmură al marelui bărbat al Romei se dovedește din stuc.

Această anchetă minuţioasă i-o datorăm lui Jérôme Carcopino într-o carte intitulată *Secretele corespondenţei lui Cicero.* Vorbind despre Cicero, Carcopino scrie: cu

135 *Ibid.,* XXII, p. 140 (m. /.).

epistolele către Atticus „ies cu putere în relief aspectele urâte ale naturii sale și se etalează incoerenţele și mișeliile unei purtări care nu este nici sinceră, nici curajoasă și nici dezinteresată. Pe măsură ce răsfoim aceste pagini, a căror ingenuitate se învecinează cu cinismul, fervoarea noastră se stinge, iar iluziile noastre dispar. Politicianul se arată atât de odios încât nefericirile sale vin ca pedeapsă a greșelilor impardonabile în care trebuiau să-l azvârle falsele calcule ale unei inteligenţe prea egoiste pentru a rămâne clarvăzătoare și falsele manevre ale unei voinţe prea slabe pentru a învinge crizele în care s-a zbătut generaţia sa. Cât despre omul privat, *Corespondenţa* îl despoaie de onorabilitatea sa și, nescutindu-l de niciun viciu și de niciun defect, îl acoperă de ridicol dacă nu de infamie”[136].

Incoerent, trădător, nesincer, laș, interesat, naiv cinic, mârșav, impardonabil, uneltitor, egoist, slab, dezonorat, vicios, derizoriu, nemerniceşte o cotonogeală în toată regula… Cicero era acest om? Nu era decât acest om? Era și acest om?

Marcus Tullius, zis Cicero, s-a născut într-o familie aristocratică[137] la 3 ianuarie 106 înaintea erei noastre la Arpinium. Cognomenul său, cicer, înseamnă „bob de năut” sau „mic neg”, iar Plutarh scrie în *Viaţa lui Cicero* (I, 1) că, probabil, unul dintre strămoșii săi purta acest fel de verucă încovoiată pe vârful nasului… Aparţine unei familii de cavaleri aliaţi cu Marius și cu marii juriști și oratori romani. Face parte dintre cei numiţi „oameni noi”, altfel spus oameni dintre care nicio rudă n-a ocupat o funcţie publică – pretor, consul, chestor, edil… Familia sa nu este patriciană, ci plebee. Oamenii noi, la Roma, își propun să înlocuiască nobilii care exercită magistraturile de secole. Prin carieră, deci prin arta oratorică, își obţin înnobilarea,

---

136 Jérôme Carcopino, *Les Secrets de la correspondance de Cicéron,* Paris, Artisan du Livre, 1947, vol. I, p. 71 *(n. t.).*

137 Cicero nu s-a născut într-o familie aristocratică, ci într-o familie de cavaleri, nu de plebei. S-a declarat el însuși un *homo novus,* deci un om nou, care, primul din familia sa, accede la funcții publice. *Vide infra (n. t.).*

desigur, dar în ochii vechii nobilimi, ei nu sunt decât parveniţi cu averea făcută în comerţ.

Patridenii se revendică de la o ascendenţă care datează de la tovarășii lui Romulus, întemeietorul Romei împreună cu Remus. Ei dispun deci firesc, dacă se poate spune astfel, de posturile politice. Plebeii sunt îndepărtaţi din funcţii. Cu timpul, bogăţii vor să aibă acces la putere.

Cicero se înscrie în această logică: vrea să parvină la funcţiile cele mai înalte fără titlurile vechi de nobleţe pretinse. Arta oratorică va fi arma sa de predilecţie pentru a obţine ceea ce nobilii moșteneau prin naștere – limbajul contra ascendenţei. Cicero va fi toată viaţa un burghez parvenit care a făcut din limbă im instrument politic prin excelenţă.

Plutarh îi atribuie haruri intelectuale extraordinare de la vârsta cea mai fragedă. La naşterea sa, se spune, doicii sale i-ar fi apărut o viziune care i-a prezis că pruncul alăptat de ea „ar fi un mare câştig pentru toţi romanii”[138], ceea ce confirmă, precizează el, faptul „că îşi câştigă un asemenea renume și atâta faimă printre toţi colegii săi de clasă, încât până și părinţii acestora veneau la școală ca să-l vadă pe Cicero în persoană și să constate mult lăudata sa agerime a minţii la învăţătură”[139]... A lăsat câteva versuri? Sunt tot atâtea dovezi că era considerat nu numai „orator, ci și poet”[140]. Plutarh scrie că faima sa era atât de mare încât colegii săi de școală îl însoţeau pe stradă ca discipolii pe profesorul lor. El adaugă că această servitute displăcea părinţilor ale căror progenituri umblau cu gura căscată *(loc. cit.)* ... Aici începe legenda lui Cicero!

Cicero părăsește munţii volscilor, unde se găsește Arpinium, pentru a merge la Roma, care este la vreo sută de kilometri. Volsdi turbulenţi trec drept inamicii romanilor pentru foarte multă vreme. În Orașul etern, el

---

138[1 n] Plutarh, *Vieți paralele. Demostene și Cicero.* Traducere, prefață, prezentări, note și tabele cronologice de Adelina Piatkowski, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 2000, Cartea II, 2, p. 105 (h. /.).

139*Loc. cit. (ii. t.).*

140*l.oc. cit. (n. I.).*

efectuează studii multiple: retorică, drept, poezie cu Archias, filosofie pe lângă Philo din Larisa, ultimul director al Academiei din Atena, pe care o părăsește din cauza războiului contra lui Mitridate și pe lângă stoicul Diodotus. îl întâlneşte pe cel care va deveni prietenul său pe viaţă, Atticus, la cursurile predate de jurisconsultul Publius Mucius Scaevola.

Cicero îşi efectuează stagiul militar la vârsta de șaptesprezece ani la comanda tatălui lui Pompeius care are aceeași vârstă cu el și de care se atașează la acea vreme, întors la viaţa civilă, îşi termină studiile. Atunci îl întâlneşte pe filosoful epicureic Fedru din Atena care, după regula discipolilor lui Epicur, îl învaţă că trebuie să stea departe de treburile politice. Îi frecventează de asemenea pe Antiochus și pe Posidonius.

La douăzeci de ani, îşi face un autoportret frapant: „Aveam pe atunci un trup delicat și debil, un gât lung și firav: se crede că această stare a trupului și această înfăţișare nu lipsea mult să-mi primejduiască viaţa, dacă se adaugă efortul și o mare sforţare a plămânilor. Și asta îi îngrijora cu atât mai mult pe cei ce ţineau la mine, cu cât tot ceea ce rosteam era fără coborârea tonului, fără nuanţarea lui, ci cu voce foarte ridicată și cu încordarea întregului trup”[141].

O naștere cvasi-miraculoasă, o sosire în lume însoţită de preziceri pozitive, o charismă excepţională încă din primii ani, o constituţie fizică fragilă, dar în același timp o inteligenţă remarcabilă, o energie organizatoare, o pană înzestrată de la primul exerciţiu, un talent de poet la vremea când ceilalţi învaţă de-abia să scrie – clișeul oferit de Plutarh în *Vieţi paralele.* El va servi drept icoană occidentală.

Creionând un tablou al epocii, Pierre Grimai scrie în biografia personajului: „Gloria pe care lumea voia s-o dobândească nu mai era cea de odinioară. Ambiţiile câtorva oameni, lăcomia mai multora care se grăbesc să

141 Cicero, „Brutus. De Claris oratoribus", 313, traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv („. L).

exploateze provinciile până la a le epuiza, gustul pentru bogăţie și lux, vanitatea de a poseda mai multe proprietăţi și obiecte preţioase decât cutare sau cutare, de a avea mai mulţi sclavi, purtători de litieră mai viguroși, o casă mai frumoasă, vile mai numeroase unde să-și petreacă zilele de vară, toate acestea ruinează maximele antice și distrug morala tradiţională. Magistraturile nu mai sunt decât mijlocul de a te îmbogăţi sau, mai subtil, de a-ţi spori consideraţia care te înconjoară. Bogăţia devine forma cea mai accesibilă, la urma urmei, a gloriei. O glorie care se cumpără, mai mult decât merită”[142]. Grimai n-o va spune, pentru că-l iubește și-l salvează pe eroul său, dar și Cicero se supune acestui portret al epocii și al oamenilor care trăiau atunci.

Dar de ce mijloace dispune Cicero care nu este de origine patriciană pentru a obţine gloria, onorurile și bogăţiile? De unul singur, de fapt l-am semnalat deja: de arta sa oratorică. Este omul a cărui limbă este binecuvântată de zei și care dispune de acest dar. El vorbește, este ascultat, subjugă, este urmat. Vrea gloria, elocinţa i-o dă. Dar lucrurile nu simt atât de simple…

În 88, anul care urmează luării togii virile, Cicero asistă, datorită lui Piso, care-l face să-l întâlnească pe filosoful aristotelician Staseas, la cursurile acestui grec pe care tânărul îl simpatizează imediat pentru bunul și simplul motiv că opera lui Aristotel furniza ceea ce era util din punct de vedere intelectual în materie de oratorie.

Totuși un epicureic îl atrage apoi. Fedru din Atena vorbește bine și dispune de un cuvânt elegant, manifestă o bunătate permanentă în viaţa sa de fiecare zi și nu pierde nicio ocazie de a fi util. Scrisese un tratat de teologie și-l invita pe înţelept să se dispenseze de viaţa politică. Dar Cicero nu putea să adere total, de vreme ce aspira exact la acţiunea inversă.

Philo din Larisa îi pare atunci mai adaptat la proiectul său. El predă un platonism nuanţat cu scepticism

---

142 ii[1]' pierre Grimai, *Cicéron,* Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. .Tl (H. /.).

și dezvoltă deci o gândire critică fără a împiedica totuși acţiunea – mai ales pe cea politică. Philo arăta chiar că oratorii și filosofii aveau ca sarcină să semnaleze responsabililor politici ce înseamnă Binele și Răul. Cicero subscrie și, vorbind despre filosofie, afirmă chiar, în „Brutus sau Despre oratorii renumiţi", că datorită acestui filosof grec „m-am dedicat cu totul lui <Phik», îmboldit de un zel uimitor pentru filosofie"[143].

Dar asta fără a socoti sosirea lui Diodotus, un stoic care strălucește în arta dialecticii pe care o asociază cu retorica. Diodotus vine să locuiască la Cicero. Este începutul unei relaţii care va continua până la moartea stoicului, devenit orb, în jurul anului 60 înaintea erei comune. În testament, Cicero îl moștenește pe Diodotus – dar nu era aproape nimic de moștenit…

Cicero a fost de asemenea discipolul unui alt filosof stoic, Lucius Aelius Stilo, care strălucea în arta filologică. Stilo se gândea la trecutul Romei, dar Cicero, care vorbește despre el în „Brutus sau Despre oratorii renumiţi", recunoaşte că nu-i datorează prea mult.

Să precizăm în fine că l-a întâlnit de asemenea pe Apollonios Molon, un retor celebru venit din Rodos și care strălucea în Grecia cu discursuri politice și judiciare. Cu ocazia unei șederi la Roma, se adresase senatorilor în greacă pentru că ignora latina – dar latinii cunoșteau greaca…

În anul 79, Cicero părăsește Roma pentru o călătorie în Grecia de doi ani, ceea ce-i permite să întâlnească filosofi. La acea dată, el pledase deja. La Atena, „a urmat cursurile lui Antiochos din Ascalon. A rămas uimit de uşurinţa în expunere și de eleganţa elocinţei acestuia, dar nu a devenit un admirator al inovaţiilor sale aduse în principiile de bază ale retoricii"[144], căci Antiochos, care fusese platonician, trecuse în tabăra stoicilor…

Cu ocazia ședерii elene, Cicero se fortifică în toate:

---

143 Cicero, „Brutus sau Despre oratorii renumiți", 306. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(ti. t.).*

144 M l'lutarh, *Viețiparalele. Deinostciie și Cicero, op. cit.,* IV, 1, p. 110 *(n.* f.).

„[…] corpul său, întărit de exerciţiile gimnice, recăpătă vigoarea tinereţii, îi reveni și vocea, parcă mai plăcut modelată, mai dulce la auz și mai puternică”[145]. Învaţă deci să-și plaseze vocea, cum se spune astăzi…

Atunci, în plină posesiune a mijloacelor sale, se hotărăște să devină ceea ce se știe că va fi: „Începu din nou să facă exerciţii de retorică, disciplină pe care o considera drept instrument pentru cariera sa. Totodată, încerca să-și pună din nou în joc capacităţile sale politice, ocupându-se cu seriozitate de exerciţiile sale de declamaţie și frecventând cursurile celor mai renumiţi maeștri”[146]. Cicero vrea puterea; el lucrează deci cuvântul. Puterea cuvintelor care este puterea asupra cuvintelor se dovedește anticamera puterii politice.

La Rodos, urmează cursurile filosofului stoic Posidonius din Apamea. În Grecia, pentru că ignoră latina, retorul stoic Apollonios Molon, cunoscut pentru că s-a bătut intelectual contra evreilor, îi cere să vorbească grecește, ceea ce Cicero face de minime, subjugând adunarea. Uluit și el, Apollonios Molon rămâne fără voce, înainte de a destăinui că Grecia pierde cu Cicero lucrul de care ea se putea prevala până atunci: știinţa și elocinţa. Să nu exagerăm nimic…

După ce a cerut să fie iniţiat în misterele din Eleusis, atunci când o întreabă pe Pitia din Delfi, Cicero se aude spunând că va fi celebru dacă, numai dacă va renunţa să placă poporului și va prefera să-și asculte natura. Întors la Roma în anul 77, unde fusese uitat, împins de dorinţa de onoare și de recunoaştere, îmboldit de tatăl său și de prieteni, se dedică profesiunii de avocat[147], activitate în care, bineînţeles, i-a depășit pe toţi oamenii de meserie din epocă.

Plutarh nu omite totuși să ne spună că și Cicero avea aceeași boală ca Demostene – se bâlbâia. Asta nu-l împiedică să repurteze primele sale succese ca avocat și ca

145 *v l.oc. cit. (ii. t.).*

146 *M l.oc. cit. (ii. t.).*

147 *Ibid.,* V *(n.* L).

lumea să se înghesuie la el pentru a-l avea ca apărător.

În anul 70, consulul Pompeius abolește legile lui Sulla care îi privau pe tribuni de puteri politice și pe senat de dreptul de a opina asupra legislaţiei și tribunalelor. Este începutul unei lungi prietenii cu Pompeius.

În lunga serie de procese pe care le alege foarte potrivit pentru a-și face un loc în societate, Cicero pledează contra lui Verres, un guvernator corupt din Sicilia. Câştigă de la prima pledoarie. Verres părăsește Roma pentru Marsilia. Cicero dobândește atunci o reputaţie de avocat de înalt nivel și de om integru care luptă contra afacerilor.

Cicero urcă toate treptele puterii la Roma: chestor la vârsta minimă, treizeci de ani, în anul 76; edil în 70; pretor în 66, tot la vârsta minimă, patruzeci de ani; încă odată cu vârsta minimă, patruzeci și doi de ani, consul prior în iulie 64. Traiect politic fără greșeală, cariera este bine condusă…

Se căsătorește cu prima soţie, Terenţia. Este bogată și nobilă, deci utilă în proiectul său de carieră. Ea îi dăruiește o fiică, Tullia, și un fiu, Marcus. Devenit bogat, Cicero întoarce spatele opţiunilor sale progresiste pentru a deveni conservator. În faţă îi stau Crassus, Caesar, Catilina, care sunt în tabăra reformei sociale radicale.

Plutarh vorbește despre proprietăţile sale bogat decorate, mobilate și ornate cu opere de artă. Posedă vreo douăzeci de domenii dintre care unele au fost achiziţionate prin căsătoria sa cu sora unei vestale… Unul dintre ele este la Pompei. Printre bogăţiile sale, Plinius cel Bătrân vorbește de acea faimoasă masă de lemn scump având un preţ uluitor și care a fost celebră în tot Imperiul.

În acel moment, Catilina intenţionează să devină senator pentru a-și duce la bun sfârșit programul său reformator și a se prezenta contra lui Cicero. Cicero este ales; este primul care accede la acest post fără a avea origine nobilă. În anul 63, pentru a fi ales și el, Catilina se bizuie pe susţinerea unui senator a cărui favoare o obţine Cicero oferindu-i guvernarea unei provincii mai

interesante decât cea pe care o guvernează-Macedonia în locul Galiei cisalpine. Nobil, bătut, Catilina ia atunci în considerare o lovitură de stat avându-i în spatele lui pe nemulţumiţi și îndatoraţi. Avertizat, Cicero pronunţă în senat ceea ce va deveni prima sa *Catilinară* la 8 noiembrie 63 în prezenţa lui Catilina însuși care părăsește Roma imediat după aceea. Prima frază, „Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?” („Până când, Catilina, vei mai abuza de răbdarea noastră?”), a servit ca pretext de traducere la numeroase generaţii de școlari! Pe teritoriul Galiei, Catilina îşi pregătește întoarcerea în forţă; este trădat. Cicero obţine ca acesta să fie condamnat la moarte. Caesar era contra. Cicero găsește cinci dintre conjuraţi și pune să fie executaţi fără judecată, ceea ce nu-i deloc apreciat și îi atrage inamici în partidul popular… Primește amenințări cu moartea. Catilina și ai săi sunt uciși cu ocazia unei bătălii într-un oraș din Toscana. Cicero se prezintă atunci ca salvatorul Republicii.

Senatorul Cicero vorbește bine, este un retor abil, un tenor al baroului, un cetăţean acoperit cu onoruri, un bărbat căsătorit cu o femeie cu o dotă bogată și provenită dintr-o rasă bună, este tată de familie, este bogat, posedă foarte numeroase proprietăţi, speculează, face bani din bani, face afaceri, nu toate legale, se îmbogăţește fără a se uita prea mult la maniere.

Soţ interesat, politician șiret, avocat puţin scrupulos în privinţa procedurilor, speculator nemilos, se descurcă ușor cu o realitate care maltratează puritatea impusă de filosofie. Deocamdată, iubește banii, onorurile, puterea, prestigiul, influenţa, afacerile. Instrumentul său de lucru? Arta oratorică, mereu și întotdeauna, la pretoriu ca și la senat. În acel moment al existenţei sale, Cicero este la cel mai înalt nivel; nu-i vorba deloc despre filosofie în viaţa sa…

Cicero continuă pe aceeași linie: intrigi politice, afaceri, pledoarii. Se fac alianţe, apoi se desfac. Publius Clodius este descoperit îmbrăcat femeiește cu ocazia unei ședinţe a misterelor *Bona Dea*; este târât la tribunal;

plătește martori și reușește să fie achitat; Cicero îl demască; Clodius îl urăște pe Cicero. Devenit tribun, Clodius propune o lege care pune în afara legii pe cine a executat pe un cetăţean fără proces; evident este vizat Cicero…

Suntem în martie 58. De această dată, norocul s-a schimbat: Cicero trebuie să părăsească Roma și să se exileze în Grecia. Bunurile sale simt confiscate. Una dintre casele sale de pe colina Palatină este incendiată de Clodius însuși. O alta dintre vilele sale este deteriorată. Cicero trăiește foarte prost această perioadă și se plânge neîncetat – filosofia tot nu este de actualitate. Pompeius manevrează și obţine votarea unei legi care îi permite să se întoarcă la 4 august al anului următor. Mulţimea îl aclamă. Cicero se bate pentru a obţine restituirea bunurilor sale și despăgubiri, scriind două texte: „De domo sua” [Despre casa sa] și „De Haruspicum responsis” [Despre răspunsul haruspidilor]. Cicero tot nu este filosof. Va atinge totuși în curând vârsta de o jumătate de secol…

Crassus, Pompeius și Caesar continuă să constituie un triumvirat; lui Cicero îi plăcea de Pompeius, dar nu de Caesar care, totuși, era generos cu el. Nu are încotro: se reconciliază cu Caesar și scrie texte în favoarea acestuia. Știe că pana sa este servilă; în corespondenţă, mărturisește că lingușeala sa de curtean îi rănește orgoliul.

În anul 53 devine augur. Iată-l deci pe acest nou preot al religiei civice pe cale de a scruta cerul pentru a vedea din ce parte sosesc păsările sau scormonind măruntaiele puilor pentru a citi viitorul și a deduce din aceste observaţii dacă trebuie sau nu plecat la război sau luat în considerare un mare proiect…

Analizând chiar și numai această problemă, este posibil să arătăm care a fost adevărata natură a lui Cicero. În *Despre legi,* scrie: „Ce părere am eu? Eu sunt de părere că arta divinatorie, pe care grecii o numesc mantică, există și că însăși acea parte a ei, care constă în interpretarea semnelor date de păsări și în alte semne, aparţine ştiinţei

noastre augurale”[148]; apoi aceasta, într-o lungă listă cu ceea ce trebuie făcut într-o Republică perfectă: „Iar tălmacii vrerii Preabunului și Preamăritului Jupiter, augurii oficiali ai statului, să o cerceteze mai apoi prin semnele și auspiciile trimise! Să respecte regulile ştiinţei augurale! Preoţii să ia augurii pentru podgorii și grădini și pentru bunăstarea poporului roman! Cei ce vor purta un război, cei ce se vor ocupa de o problemă de stat să ia înainte un auspiciu și toţi să se conformeze acestuia! Augurii să prevadă mâniile zeilor și să ţină seama de ele! Să potolească fulgerele cerului, după observarea zonelor în care se manifestă! Să aibă deschise și dedicate puterii lor orașul Roma, ogoarele și templele! Iar cele pe care augurul le-ar considera nedrepte, vătămătoare, contrare auspiciilor, rău prevestitoare, să fie anulate și neavenite! Oricine nu s-ar supune, să fie condamnat la moarte!”[149]; în schimb, în *Despre divinaţie* proclamă cu aceeași fermitate: „… dacă aș fi reușit să contribui la înlăturarea ei [a superstiţiei], aș socoti că-mi voi fi făcut datoria și faţă de mine și faţă de concetăţenii mei”[150]. Din ce motive a spus acest om și alb și negru, despre acest subiect?

*Despre legi* datează din anul 52, iar tratatul *Despre divinaţie,* din anul 44. În anul 52, poate încă spera să ajungă la cele mai înalte funcţii politice; în anul 44, este prea târziu. De aceea, în anul 52, afirmă: „Iar cel mai important și mai prestigios și însoţit de o mare autoritate este în stat dreptul augurilor. Și nu am această părere, fiindcă sunt eu însumi augur, ci fiindcă așa se impune să credem. Căci, dacă cercetăm acest drept, ce e mai important decât să poţi fie amâna comiţiile și adunările convocate de cele mai de seamă autorităţi și de cei mai de

---

148 *[VI] Despre legi,* II, XIII, 20-21. Traducere din limba latină de Mihaela l’araschiv *(n. f.).*

149 *Ibid.,* II, VIII, 20-21. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(ii. /.).*

150 Marcus Tullius Cicero, *Despre divinație. De Divinatione.* Edifie bilingvă. Traducere de Gabriela Haja și Mihaela Paraschiv. Studiu introductiv și note de Mihaela Paraschiv, Iași, Editura Polirom, 1988, II, LXXII, p. 197 *(n. t.).*

seamă magistraţi, fie să le declari nule pe cele ce-au avut loc? Ce e mai sever decât să se zădărnicească săvârșirea unui lucru, dacă un augur ar rosti formula ÎN ALTĂ ZI? Ce e mai extraordinar decât să poţi decide renunţarea consulilor la magistratură? Ce e mai sacru decât să dai sau să refuzi dreptul de a trata cu poporul sau cu plebea, de a abroga o lege, dacă ea n-a fost propusă conform normei?”[151] Această putere asupra celora care au putere în numele zeilor, dar, de fapt, în numele purului său capriciu, este o binecuvântare politică!

Lucrul este aici spus clar: Cicero nu crede că, examinând ficatul unui bou sau măruntaiele unui pui, se poate descoperi ceva adevărat, este ceea ce spune bătrânul retras din viaţa publică. Dar, mai tânăr, Cicero înţelesese că statutul de augur în cetate era puterea puterilor de vreme ce făcea posibilă puterea asupra puterilor; este de-ajuns de fapt să dispui de augurat pentru a anula ceea ce a fost decis de primele autorităţi și de primele magistraturi. Se înţelege că această funcţie a putut să fie justificată de tânărul ambiţios, apoi ridiculizată de omul de șaizeci și trei de ani.

Poziţia lui Cicero despre această chestiune este simplă: oportunism pe vremea când crede că se poate căţăra în ierarhia romană; cinism când știe că nu va mai putea merge dincolo de ceea ce a atins. N-avem aici de ales decât între două vicii și nicio virtute… Nimic foarte roman.

După ce a guvernat în provincia Cilicia, apoi s-a întors la Roma îmbogăţit de activitatea de guvernator, face parte din senat, dar nu mai participă la dezbateri. Câteodată încă mai pledează. Întotdeauna în funcţie de interesele sale. Se aranjează pentru a încasa bani, chiar și atunci când legea n-o permite. Izbucnește războiul civil, opunându-l pe Caesar lui Pompeius; el ia partea celui de al doilea.

În anii ’50, se retrage din politică. Republica se

151 *Despre legi,* II, XII, 41-42. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

prăbușește. Atunci omul cu puţine scrupule devine filosoful virtuţii și al moralei, gânditorul detașării de lucrurile acestei lumi, apărătorul legilor și al Republicii, înţeleptul care afirmă că a filosofa înseamnă a învăţa să mori.

În anul 46, divorţează de Terenţia pentru a se căsători cu Publilia, pupila sa, iar, în anul următor, îşi pierde fiica; consideră că noua sa soţie nu-i aduce susţinerea pe care o aștepta de la ea; așa că divorţează iarăși. Are șaizeci de ani. Tot niciun filosof la orizont…

Între anii 46 și 44, începe să scrie esenţialul producţiei sale filosofice: „Paradoxa stoicorum” [Paradoxurile stoicilor], în care expune stoicismul cu ajutorul unei retorici mişstoteliciene; „Hortensius sive de philosophia” [Hortensius sau despre filosofie], un tratat care te invită la filosofie și care l-a convins pe Augustin să treacă de la viaţa de libertin la existenţa creștină pe care i-o cunoaştemtextul s-a pierdut; „Consolaţio”, pagini scrise cu ocazia morţii fiicei sale; „Academica”, în care examinează diversele forme de platonism; „De finibus bonorum et malorum” [Despre limitele binelui și răului], un tratat despre valori; „De natura deorum” [Despre natura zeilor], o lucrare polemică împotriva epicureicilor care deconstruiește miturile considerându-le în același timp necesare pentru coeziunea cetăţii; „De Divinatione”, în care se opune mantidi stoice; iar, pentru fiul său, „De Offidis” [Despre îndatoriri]. *Tusculanele* trec drept capodopera sa. Este vorba în ele despre fericire… Cicero este un eclectic în filosofie: ia ceea ce îi este util. Îi traduce pe filosofii cred în latină, Platon de exemplu, „Gorgias” sau „Timaios”; scrie poezii; trăiește la ţară.

Caesar conduce Roma *urbi et orbi*. În *Republica,* Cicero propunea ca oratorul, retorul, un om înzestrat cu toate calităţile, să dispună de putere într-un fel de monarhie constituţionalão evidentă pledoarie *pro domo…* Dar pe timpul cezarismului, Cicero vede Republica îndepărtându-se.

Publică o „Laudă lui Cato”, astăzi pierdută, pentru a face cunoscut că acest om originar din Utica era ultimul

dintre republicani. Caesar a înţeles mesajul, a scris un „Anti-Cato” în formă de răspuns. Nesupărădos, Cicero îl felicită pe Caesar. Dar avea oare de ales?

În decembrie 45, Caesar și suita sa se invită la Puteoles, una dintre reședinţele lui Cicero – care se teme de această vizită… Totul se petrece bine. Îi scrie lui Atticus că discuţia a fost literară și deloc politică.

Trei luni mai târziu, la 15 martie 44, Caesar este asasinat pentru că i se reproșează despotismul. Cicero primește vestea cu plăcere! în acea zi a Idelor lui Martie, Brutus i-a strigat numele lui Cicero după cele treizeci și când lovituri de pumnal dintre care numai ultima a fost mortală. Care a fost implicarea lui Cicero în această treabă? Cassius Dio spune în *Istoria Romană* că a fost mare (XLIV, 20). În *Filipica* a doua (II, XI), Cicero afirmă că nu, adăugând în același timp că acela care a dorit într-o zi moartea lui Caesar este vinovat pentru același motiv ca Brutus – dar se știe că a dorit-o…

Corespondenţa sa vorbește pentru el – de fapt, contra lui… Chiar după ce a aflat de moartea lui Caesar, îi trimite un bilet lui Lucius Minucius Basilus, unul dintre conjuraţii asasinatului: „Te felicit! Mă bucur mult. Te iubesc; port grija alor tale. Doresc să-mi dai de știre că mă iubești și tu, ce faci și cum stau lucrurile”[152]. Plăcerea simţită la asasinat, jubilarea în răzbunare, mărturisirea gustului sângelui, iată o dată în plus niște pasiuni foarte puţin filosofice… Mai târziu, în luna ianuarie a anului următor, îi scrie lui Cassius: „Aș fi vrut să mă fi invitat la cină la Idele lui Marte: n-ar fi rămas nicio firimitură”[153]. Fără comentarii…

Puterea se clatină. Marcus Antonius o reia. Într-una dintre vilele sale, Cicero observă. A venit ora? Ocazia este propice? Puterea îi va reveni în sfârșit? Sub pretextul

---

152 *Aii familiäres. Scrisori către prieteni,* VI, 15, scrisoarea 688, către Basilius, martie, anul roman 710. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (li. /.).

153 *Ibid.,* XII, 4, scrisoarea 806, către Cassius, Roma, ianuarie, anul roman 711. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (n. *t.).*

Republicii, și-a construit toată existenţa cu ochiul aţintit asupra acestui singur obiectiv: să ajungă la putere și să obţină gloria. Întinde braţul, obiectul râvnit pare la îndemână.

La începutul lui septembrie al aceluiași an, el îl atacă pe noul om puternic într-o serie de texte, din care ne rămân paisprezece: *Filipicele.* Lovește din ce în ce mai mult, denunţând tirania cezariană și pe Marcus Antonius care o continuă. Cicero apără, bineînţeles, tot cauza republicană și se alătură lui Octavius, care-l atacă și el pe Marcus Antonius. Cere senatului ca Marcus Antonius să fie declarat inamicul public al poporului roman. Obţine condamnarea.

Octavius, Marcus Antonius și Lepidus constituie al doilea triumvirat. Ei primesc depline puteri având ca obiectiv să răzbune moartea lui Caesar. În pofida ralierii sale la Octavius, Cicero trebuie să facă faţă vindictei lui Marcus Antonius. La 7 decembrie 43, pe când fuge din vila sa din Gaeta și încearcă să ajungă la mare pentru a scăpa de destinul său, având ca proiect de a părăsi Roma și de a porni spre Macedonia, litiera sa este oprită. Murdar, acoperit de praf, înspăimântat, zbârlit, îi privește pe soldaţii care vin să-l ucidă. Printre aceștia îl recunoaşte pe centurionul Herennius[154]. Cicero întinde gâtul, Herennius i-l taie…

Unii vor reţine că fugea, pentru a-l dispreţui și mai mult; alţii vor reţine că și-a oferit gâtul, pentru a începe hagiografia. Ce crede Plutarh? Lucrul este spus simplu: „Moartea lui Cicero suscită, mai presus de orice, compasiune. Un moșneag înspăimântat, transportat de colo până colo de sclavi, un om bătrân care, pentru a scăpa de moarte, încearcă să se ascundă de cei care-l vânează și vor să-l ucidă numai cu puţin înainte de a-i veni moartea naturală, ba îi mai și taie capul”[155].

Ce putea face altceva în afară de acest gest, de

154 Și pe tribunul Popillius, căruia, odinioară, îi salvase viața într-un proces în care era acuzat de paricid (n. *t.).*

155 Plutarh, *Vieți paralele. Demostene și Cicero, op. cit., V,* p. 229 (h. /.).

vreme ce proiectul de a fugi nu era încununat de succes? Neavând de ales, și-a făcut un merit dintr-o obligaţie… Adevărata înţelepciune, care este un efect al voinţei și nu al necesităţii, ar fi vrut ca această fugă să nu existe. Dar ea a existat. Cicero nu moare ca filosof, ci ca fugar. Când ar fi putut duce o viaţă filosofică…

Capul său, care concepuse *Filipicele* și mâinile sale, care le scriseseră au fost readuse la Roma și expuse pe rostruri, acolo unde se etalau, după bătăliile victorioase, pintenii etravelor navelor dușmane scufundate. Se spune de asemenea că un ac din aur a fost înfipt în această limbă care a fost o armă redutabilă. Cicero avea șaizeci și trei de ani. În for, expus în bucăţi, el îşi începea cariera care avea să facă din el regele traducerii latine occidentale. Să cădem de acord că nu este probabil demnitatea la care se gândise…

A TE SINUCIDE

Încăperea afumată a lui Seneca

*Când trebuie să părăsim viaţa?*

Seneca a scris mult despre moarte, și-a încredinţat de asemenea consideraţiile despre sinucidere în frumoasele pagini din *Scrisori către Lucilius,* apoi a îmbinat gestul cu vorba – chiar dacă a fost la ordinul împăratului Nero. Seneca a ales contrarul a ceea ce voia, pentru că Nero voia astfel; a ales moartea când viaţa îi părea totuși preferabilă…

Puţini filosofi se sinucid, chiar pesimiștii, mai ales pesimiștii. Cei care îşi mărturisesc disperarea par a nu reuși niciodată să părăsească viaţa de care par a fi legaţi mai mult decât orice, deși o defăimează în fiecare zi lăsată de Zeus!

Pariez că filosoful cirenaic Hegesias, care este cunoscut în istoria filosofiei antice, profesând că moartea nu este un rău pentru că ne lipsește de toate relele și de niciun bine, a murit în patul său, bătrân vlăguit înconjurat de copiii săi… Acestui om, a cărui învăţătură era atât de convingătoare încât după trecerea sa se înregistra o epidemie de sinucideri, regele Ptolemeu i-a interzis să

predeaaceasta dovedește eficacitatea retoricii… Istoria n-a consemnat detaliile sfârșitului său, dar n-aș fi mirat să fi lăsat celorlalţi moartea prin retenţia respiraţiei pentru a profita de această viaţă pe care o găsea atât de detestabilă!

Să revenim la Seneca. Le datorăm *Analelor* lui Tacitus o descriere detaliată a acestei sinucideri emblematice a stoicismului. Această naraţiune a contat mult în istorie, asociind Roma morţii voluntare gândite ca un lucru simplude genul: „Dacă încăperea îţi pare prea afumată, atunci părăsește-o…”! Un scandal la creștini, bineînţeles, care căutau cu zel casele în care coșurile trag prost pentru a se instala acolo permanent cu scopul de a se sufoca în voia lor…

Să trecem peste motivele care-l fac pe împărat să-l plătească pe un ucigaș pentru a-i lua viaţa filosofului: Seneca a fost un gânditor care a scris contra bogăţiilor, dar s-a lăfăit în ele, contra puterii, dar s-a lăcomit la ea, contra răului, dar s-a făcut un apostol al său când pretindea că este pentru binele statului, contra pasiunilor, cărora le-a fost în majoritatea timpului jucăria, contra micimii sufletului celorlalţi, fără a reuși întotdeauna să și-l înalţe pe al său, contra celor care nu știau să trăiască în exil, dar îl flata în același timp pe împărat pentru a grăbi sfârșitul exilului său în Corsica… Și apoi, înarmase mai mult sau mai puţin braţul conjuraţilor care scontau să-l omoare pe Nero. Ceea ce a umplut paharul unui om al cărui capriciu cădea deja în mod obișnuit ca trăsnetul, dispersându-i adversarii reali sau imaginari ca pe piesele unui puzzle…

Seneca se găsește în proprietatea sa din Campania; este seară, cinează cu soţia sa și cu doi prieteni; tribunul cohortei pretoriene venit să execute ordinul lui Nero înconjoară vila cu trupele sale; apoi îl întreabă pe filosof despre relaţiile sale cu Piso, șeful conjuraţiei contra împăratului care viza să-l instaleze la putere… pe un oarecare Seneca; vorbele sale sunt raportate [de tribun] Poppeii, lui Tigellinus și lui Nero care „l-a întrebat dacă

Seneca se pregătește de o moarte voluntară", pentru a repeta cuvintele lui Tacitus[156].

La drept vorbind, au fost și morţi mai voluntare decât aceasta… împăratul îl *face pe Seneca să se sinucidă* doar formal, căci această moarte așa-zis voluntară ascunde o crimă, o ucidere, un asasinat Mâna lui Seneca săvârșește gestul, dar o ţine braţul lui Nero.

Același lucru pentru o altă faimoasă sinucidere a unui filosof, Socrate, bineînţeles. Silenul se supune și el unui ordin: cel al tribunalului democraţiei ateniene care l-a condamnat pentru triplul motiv de a fi pervertit tineretul, de a fi propovăduit credinţa în zeii falși și de a fi introdus alţii noi – trei pretexte, firește…

Dacă autorul „Constanţei înţeleptului" [De constantia sapientis] ar fi refuzat să-și pună capăt zilelor, mai întâi ar fi murit oricum de mâna tribunului cohortei pretoriene, apoi, sustrăgându-se, ar fi adăugat morţii sale fizice o moarte ontologică: s-ar fi acoperit de rușine, n-ar fi satisfăcut exigenţele de demnitate, ar fi fost dezonorat – ar fi murit deci de două ori. Pentru că o dată este de-ajuns, pentru că moartea corpului îi salvează sufletul care nu moare și intră în istorie, Seneca se poartă ca roman. N-avea de ales, altcineva alesese pentru el. Nu contează, în această moarte, el arată un calm exemplar, o determinare de înalt nivel, o îndârjire contra corpului său refuzându-se morţii care forţează respectul.

Tadtus scrie că la vederea soldatului, despre care Seneca știa foarte bine ce înseamnă prezenţa sa pentru el și ai săi, el n-a arătat niciun semn de spaimă, de frică, de neliniște: el știa că moartea poartă trăsăturile înarmate și cu cască ale acestui ucigaş, dar i-a susţinut privirea fără a se dinţi.

El cere atunci tabletele testamentului său; centurionul îi opune un refuz. Apoi, „întorcându-se către prieteni, declară că, fiind oprit să le mulţumească pentru serviciile lor, el le lasă singurul bun pe care-l are și totuși cel mai preţios, icoana vieţii sale, pe care, dacă o vor

156 *Anule, op, cit., XV,* 61, p. 441 (li. /.),

păstra în minte, vor dobândi faima vieţii virtuoase, răsplată a prieteniei lor statornice. Totodată, oprindu-le lacrimile, când cu vorbe blânde, când pe un ton mai sever, apelează la tăria lor sufletească, întrebându-i de mai multe ori: «Unde sunt preceptele filosofiei, unde este doctrina meditată timp de-atâţia ani împotriva accidentelor sorţii?»”[157]

Tacitus a citit „Apologia lui Socrate”, bineînţeles. Cunoaşte de asemenea epilogul din „Phaidon” care povestește evenimentul. Știe cum s-a comportat eroul lui Platon: seninătate absolută, impasibilitate, flegmă. Trebuie de fapt să arăţi că, într-un asemenea moment, condamnatul la moarte îşi experimentează teoria susţinută toată viaţa în faţa discipolilor săi și în cărţi: liniștea înţeleptului. Acea zi oferă ocazia exerciţiilor practice, iar examinatorii nu lipsesc: apropiaţii, prietenii; soţia, care poate face să eșueze totul lăsându-se în prada unei prea vii emoţii – Socrate are grijă să-i expedieze acasă pe Xantipa și pe copii, pentru a nu transforma drama în comedie – sunt aşteptaţi Sofocle, Euripide sau Eschil; nici vorbă de a-l vedea sosind pe Aristofan; sunt prezenţi cei care l-au condamnat la moarte; dar mai ales posteritatea, istoria, cei care îl vor judeca; pentru a termina, zeii, care nu pierd o fărâmitură din spectacolul pe care nu-l împiedică…

Servitorul celor Unsprezece[158] îi aduce lui Socrate vestea morţii plângând; filosoful îl consolează și-i spune tot binele pe care-l crede despre el: „… omul minunat care se află; iar, acum, cu câtă generozitate varsă lacrimi pentru mine! Dar haide, Criton, să-i dăm ascultare. Dacă este pregătită, cineva să aducă otrava. Iar de nu, s-o prepare cel ce are grija asta”[159]. Criton îl invită să aștepte sfârșitul zilei – are dreptul; Socrate ironizează: la ce bun să arate că se agaţă de o viaţă pe care deja n-o mai are?

---

157 *Ibid.,* XV, 62, p. 442 (h. /.).

158 Magistrații judiciari ai deinocra|iei ateniene (h. /.).

159 IM‘ Platon, „Phaidon", în *Ojurt' (Viiijdele,* vol. IV. Ediție îngrijită de Petru Creția, Hi ici ireșt i, Editura Știin|iflcă ijl liiirldopcdlcă, 1 16 d, p. 137 (h. /.).

Este chemat călăul care a strivit rădăcina de cucută într-un cupă. Socrate îi zice: „Ei bine, dragul meu, tu te pricepi la treaba asta, spune-mi ce să fac”[160]. Este bineînţeles un pic de ironie în această remarcă privind priceperea la Socrate, care n-a încetat să combată democraţia, cerând ca legile din toate domeniile să fie făcute de oameni competenţi. După el, competenţa în materie politică nu era în popor, ci în aristocraţie, în guvernarea celor mai buni: dovada, democraţia omoară… Ceea ce Socrate îi spune călăului este deci că este cel mai bun din tagma saân faţa morţii, înţeleptul ironizează și dă încă lecţii filosofice…

Călăul îi răspunde: „Nimic alta decât să bei și după-aceea să te plimbi până ce ai să-ţi simţi picioarele îngreunate. Atunci, întinde-te, iar ce urmează vine de la sine”[161]. Îi dă lui Socrate cupa: „A luat-o […] cu un calm perfect, fără niciun tremur, fără nici cea mai mică alterare a culorii sau a expresiei chipului”[162]. Și Socrate și-a continuat conversaţia, ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Apoi, ca și cum ar fi fost vorba despre un crater umplut cu un vin ales, bea cupa și nu lasă din ea nicio picătură… Discipolii plâng atunci ca niște copii.

Socrate nu poate tolera o asemenea încălcare *a* preceptelor filosofice. Îşi remobilizează trupele luând cuvântul, demn și simplu, imperturbabil și încă și mai doct: „Ce purtare-i aceasta, oameni de mirare! Și eu care le-am gonit pe femei tocmai să nu ajungă să îşi piardă astfel firea. Căci eu așa am învăţat că se cuvine să murim în reculegere și pace. Hai, liniștiţi-vă și fiţi stăpâni pe voi”[163]. Aceste cuvinte opresc șuvoiul de lacrimi…

Socrate continuă să meargă; simte efectul cucutei în gambe; se întinde pe spate; apoi îşi acoperă capul cu un cearșaf. Călăul îl examinează, îl atinge, îl pipăie, îl palpează pentru a verifica dacă otrava are efect paralizant

160 *Ibid.,* 117 a, p. 138 *(n. L).*
161 *Ibid.,* 117 a-b, p. 138 (n. f.).
162 *Ibid., 117 b, p.* 138 (n.L).
163 *Ibid.,* 117 d-e, p. 139 (n. L).

asupra membrelor. Filosoful se răcește și devine ţeapăn. Când sucul mortal va ajunge la inimă, viaţa va pleca. Vintrele i-au îngheţat.

Socrate îşi descoperă faţa, adresându-se lui Criton. Sunt ultimele sale cuvinte, știe asta, vorbește atunci pentru istorie și îşi fixează o întâlnire cu eternitatea: „Îi sunt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitaţi să i-l daţi”[164]. Lui Asclepios i se sacrifica un cocoș pentru a-i mulţumi de o vindecare. La câteva minute înainte de moartea sa, Socrate ironizează încă, instruind mereu; în esenţă spune: „Să-i mulţumim zeului medicinei care, dându-ne moartea, ne eliberează de viaţă, care este o boală…”! Apoi, încrezător în această ultimă lecţie, îşi trage cearșaful pe el. Criton îl întreabă dacă n-are și altceva de spus; Socrate nu răspunde; corpul său este scuturat de un fior; se înlătură cearșaful, acesta a devenit giulgiu: Socrate a murit. Criton îi închide ochii și gura.

Naraţiunea greacă a lui Platon furnizează cadrul naraţiunii romane a lui Tacitus: suntem în adevărul istoric sau în adevărul alegoric? în mit sau în fapte? Lucrurile pot fi de altfel atât de tranșante? Căci faptele povestite cu empatie, chiar cu o empatie puternică, pot genera mituri și alegorii.

Intriga platoniciană este astfel constituită: filosoful este un erou pentru că el coincide cu gândirea sa – îşi gândește viaţa și îşi trăiește gândirea; este o natură excepţională și funcţionează ca antidot la omul obișnuitcând ceilalţi plâng, el ironizează, filosofează, glumește; rămâne același, oricare ar fi împrejurările – chiar în faţa iminenţei morţii sale; ne instalează pe o piramidă, în vârful căreia se găsește înţeleptul impasibil, apoi, cu o treaptă mai jos, ucenicul filosof care plânge, cu o treaptă mai jos, omul obișnuit, cu o treaptă mai jos, la bază, femeile și copiii predestinaţi ţipetelor, lacrimilor și efuziunilor animalice; ceea ce contează nu este cantitatea de viaţă, ci calitatea sa; este mai bine să trăiești o viaţă scurtă, dar densă și filosofică decât una lungă, dar

164 //>/(/., 118 a, p. 139Q/. /.).

mediocră – „Durata vieţii noastre nu trebuie să ne preocupe și nici nu trebuie să tremurăm pentru viaţa noastră dacă suntem cu adevărat bărbaţi”, se poate citi în „Gorgias”[165]. Această idee majoră despre calitatea vieţii care contează mai mult decât cantitatea sa, putând s-o suprimăm pe a doua dacă prima lipsește, constituie coloana dorsală a oricărei reflecţii despre sinucidere. O viaţă lungă contează mai puţin decât o viaţă scurtă dacă-i lipsește calitatea; la nevoie, a recurge la moartea voluntară pune calitate acolo unde ea nu mai este posibilă și nici măcar acceptabilă.

Tacitus reia această schemă; ceea ce funcţionează în „Apologia lui Socrate” și în „Phaidon” funcţionează și în acest pasaj din *Anale.* Seneca este impasibil; nu manifestă nicio tulburare; ca orice bun roman care se respectă, îşi conservă simţul practic și se gândește ca un notar grijuliu să-și transmită bine moștenirea; îi dăscălește pe prietenii care plâng; așteaptă moartea așa cum alţii așteaptă factorul… Ea nu va uita să vină.

Poate că aici schema greacă a unui Socrate dandy, ironic și glumeţ, aerian și solar, lasă locul matricei romane a unui Seneca gore[166], dacă mi se permite acest cuvânt… Căci, la autorul *Scrisorilor către Lucilius,* sângele curge în valuri, un adevărat masacru unde totul se găsește stropit cu hemoglobină – un lichid foarte roman…

Se spune că Socrate îşi expediază femeile, dintre care și pe a sa, Xantipa, și pe copii – avea doi. Seneca face la fel cu soţia sa căreia îi cere să se calmeze, să trăiască având prezentă în minte amintirea purtării glorioase a soţului ei; ea vrea să moară totuși cu el și caută un om să-i dea lovitura fatală. Tacitus povestește: „Atunci Seneca, neopunându-se dorinţei ei de glorie și în același timp din dragoste, ca nu cumva fiinţa iubită mai mult decât orice să

165 „Gorgias sau despre retorică", în Platon, *Opere complete.* Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, vol. I, 512 e, p. 376 (n. f.).

166 Subgen al cinematografului de groază, caracterizat prin scene extrem de sângeroase al căror obiectiv este să inspire dezgustul, spaima sau chiar râsul spectatorilor („. f.).

ajungă victima batjocurii, zise: «Eu îţi arătasem mijloacele de ușurare a vieţii, dar tu preferi onoarea de a muri; nu-ţi voi invidia exemplul. Să avem amândoi o egală fermitate, sfârșind cu bravură; mai strălucit însă va fi sfârșitul tău». După care, ei îşi deschid venele braţelor prin aceeași rană”[167].

Aici curge sângele în valuri: „Seneca, fiindcă trupul său bătrân și extenuat de hrană puţină, nu permitea sângelui decât o scurgere lentă, și-a tăiat și venele de la picioare și de la tendoanele genunchilor. Istovit de crudele suferinţe, ca prin durerea lui să nu frângă curajul soţiei sale și ca el însuși, văzând chinurile ei, să nu ajungă la neputinţa de a suferi, o îndeamnă să treacă în altă cameră”[168].

Așa cum Xantipa ar fi putut perturba intrarea în istorie a lui Socrate prin efuziuni prea feminine, tot așa Seneca o alungă pe soţia sa Paulina: se temea că-i lipsesc curajul și forţa, nu din cauza propriei sale determinări, ci pentru că tovarășa sa i-ar fi putut zdruncina voinţa filozofică-asta spune multe despre puterea soţiilor…

Soţia filosofului nu va muri. Avertizat, Nero cere într-adevăr să fie cruţată și salvată. A existat deci o văduvă Seneca din cauza sinuciderii ei nereușite. Anecdota dovedește că această sinucidere nu este una adevărată, de vreme ce voinţa unui al treilea o vrea pe aceea a soţului. Desigur, el merge până la capăt, dar o refuză pe cea a soţiei, care este oprită brusc, prin decizie imperială. Rezultă că gestul de a-și provoca moartea merită mai multă atenţie. Să continuăm deci…

Să recapitulăm tabloul: Seneca și-a tăiat venele braţului, cele ale gambelor, cele ale garetelor; puţinul sânge al unui om căruia dieta sa îi redusese dimensiunile pentru a lăsa spiritului tot locul pledează în favoarea unei vieţi stoice împlinite; suferă îngrozitor, dar îşi menţine bine direcţia, în afară de a asista la suferinţa soţiei sale, care ar fi prea mult; în consecinţă, cere să i se scadă această

167 *Anale, op. cit.,* XV, 63, p. 442 (». /.).

168 *-/1 cil. (n. t.).*

pedeapsă.

În pofida acestei stări care l-ar pune pe orice medic de la urgenţe în transă, Seneca nu se desparte de calmul său – este emblema sa ontologică. N-a scris el *Constanţa înţeleptului* și *Despre liniștea sufletului?* Prin urmare, trebuie să fie la înălţimea a ceea ce a publicat! Dacă viaţa n-a avut grijă, legenda o va permite…

Căci Tacitus îşi continuă astfel povestea: „Și, cum îşi păstrase elocinţa chiar și în ultimele lui clipe, chemând secretarii, le-a dictat multe lucruri pe care renunţ să le redau cu alte vorbe, fiindcă au fost publicate cu vorbele rostite de el” 176. Altfel spus: el profită de ocazie pentru a scrie o ultimă carte… Păcat, ea n-a ajuns până la noi, iar Tacitus n-a dorit s-o parafrazeze!

În zadar vrea Seneca să moară și să-și petreacă vremea adăugând un ultim opus listei publicaţiilor sale, moartea tot nu-l vrea! După ce a băut cucuta, Socrate se plimbă prin încăpere, vorbește și filosofează, se întinde pe pat, ironizează, glumește, îşi acoperă faţa cu un cearșaf, se descoperă pentru a încredinţa o ultimă formulă bună care îi rezumă viaţa și opera, ne lasă enigma acelui cocoș al lui Asclepios, apoi trage cearșaful pe el, tresare chiar cât trebuie și moare într-un mod adecvat. Este sobru și eficace, extrem de apolinic. Moartea lui Seneca, cel puţin așa cum o relatează Tacitus, este un *peplum* unde domină purpura, marmura și roșul sângelui. Este dionisiac după pofta inimii…

Supravieţuindu-și propriei voinţe, murind fără să-și dea seama, Seneca adaugă un capitol la decesul său: îl cheamă pe prietenul său medic Statius Annaeus și îi cere, ia te uită! „să-i dea otrava aceea prin care sunt uciși la Atena cei condamnaţi prin judecată publică, pe care de mult şi-o pregătise; i-a fost adusă și a înghiţit-o, dar în zadar: membrele îi erau red, iar trupul, insensibil la acţiunea otrăvii”[169].

Numele lui Socrate nu apare sub pana lui Tacitus, dar cum să nu te gândești la el? Istoricul roman nu

169 ' *Ibid., XV,* 64, p. 443 (11. /.).

vorbește despre cucută, dar este aceeași cucută care l-a făcut să piară pe Socrate… Pentru cine s-ar mai fi îndoit că Tacitus scria probabil cu Platon sub ochi, lucrul pare de acum înainte să nu mai ridice nicio îndoială…

Ceea ce trebuie să înţelegem în acest caz, este că acel lucru care îl ucide pe Socrate grecul nu-l poate ucide pe Seneca romanul, care nu este omorât nici măcar de toate loviturile de cuţit – putem număra șase –, pe care și le-a dat în corp! La Roma, suntem mai duri ca la Atena…

Seneca trece la o viteză superioară. Corpul sfâșiat din toate părţile și otrăvit cu cucută nu vrea să moară; filosoful decide atunci să se așeze într-o baie caldă pentru a accelera circulaţia sangvină, deci de a se goli mai repede de tot sângele…

Ce spune textul? „Până la urmă, a intrat într-un bazin cu apă caldă și, stropindu-i pe sclavii din preajma sa, spuse că aduce acea libaţie lui Jupiter Liberatorul”[170]. Lucrul pare din ce în ce mai evident: tot așa cum Socrate glumește oferind un cocoș lui Asclepios pentru că-l eliberează de

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE această boală, viaţa, înainte de a intra în adevărata viaţă a lumii sufletelor imateriale, Seneca oferă o împroșcare cu apă de cadă înroșită cu sângele său lui Jupiter Liberatorul…

„Apoi continuă textul *Analelor* –, dus în baie și înăbușit de aburi, și-a dat sufletul; a fost ars fără nicio ceremonie de înmormântare. Așa dispusese prin testament, pe când, foarte bogat și foarte puternic încă, lua măsuri pentru sfârșitul lui” 179. *Ite missa est…*

*Ce* trebuie să reţinem din această naraţiune? Că moartea nu este un rău. Că ea nu este decât urmarea logică a vieţii, căci toate vieţile se termină astfel, oricare le-ar fi scadenţa. Că nu trebuie să ne temem de ea. Că este măreţ să nu ne slăbească forţele în prezenţa sa. Și, pentru ceea ce ne interesează aici, că putem să ne-o aplicăm dacă trebuie și că trebuie întotdeauna când *calitatea vieţii* nu mai este prezentă și că nu mai servește la nimic a vrea să

170 *' " l.t>c. cit. (n. /.).*

creștem *cantitatea vieţii.* Mai bine o viaţă frumoasă, chiar scurtă, decât o existenţă lungă, dar mediocrăba chiar: dacă viaţa este mediocră, mai bine să fie una scurtă. Cu atât mai mult cu cât această alegere poate face ca o viaţă mediocră să se preschimbe într-o viaţă frumoasă pentru că un ultim gest o va fi transfigurat prin alegerea voinţei, când aceasta lipsise pentru oricare alt subiect.

*

Ce scria Seneca despre acest subiect când nu era încă direct interesat de el? în *Despre mânie,* lucrul este spus clar: „Ori încotro ţi-ai întoarce privirea, tot acolo este sfârșitul relelor. Vezi acea prăpastie? Pe acolo se coboară către libertate. Vezi acea mare, acel fluviu, acea fântână? Acolo pe fund stă libertatea. Vezi acel copac mic, uscat, neroditor? Acolo atârnă libertatea. Îţi vezi gâtul, gâtlejul, inima? Sunt mijloace de a scăpa de sclavie. Îţi arăt ieșiri prea ostenitoare și care cer mult curaj și multă tărie? întrebi care este drumul spre libertate? Orice venă din corpul tău”[171]. A te arunca de pe o faleză, a te îneca, a te spânzura, a-ţi tăia beregata, a te înjunghia, a-ţi deschide venele: iată-l pe oricine eliberat cu ușurinţă de a suporta sau de a *mai* suporta o viaţă care nu merită sau care nu *mai* merită să fie trăită.

Sinuciderea este deci ușoară – să spunem mai degrabă: moartea voluntară, căci, oricât de paradoxal ar părea, cuvântul „sinucidere” nu există în Antichitate… Trebuie să așteptăm secolul al XVIII-lea, așa-zisul secol al Luminilor, pentru ca să apară acest substantiv construit pornind de la limba latină: a-și lua singur viaţa înaintea acestui nou cuvânt, se vorbea despre „homicid asupra propriei persoane”. Ca și cum acest lucru vechi de când lumea ar fi părut atât de uimitor sau de inimaginabil încât până și cuvântul lipsea pentru a-l califica! Voinţa este de-ajuns: este în puterea fiecăruia s-o termine cu propria existenţă dacă-i pare insuportabilă în sensul etimologic: imposibil de purtat, de suportat.

---

171"""Seneca, *De ira.* în *Diiilo^uii,* I, «»/>. *rit,,* (’arlea a lichi, 15,*4,* p. 153 (». /.).

Problema sinuciderii este deci mai puţin a ideii de a-ţi suprima viaţa, decât a motivelor care te împing să treci la act. Căci motivele sunt diverse și multiple, contradictorii chiar, importante pentru cutare și neglijabile pentru cutărică, comprehensibile de către unii, sau deloc de către alţii.

Bătrânul meu profesor Lucien Jerphagnon a publicat în revista*les Études philosophiques* [juillet-septembre 1981] un articol intitulat „Gribouille și moartea”, în care a analizat modalităţile unei sinucideri deosebite: sinuciderea... din frică de moarte! Ca Gribouille [prostănacul] care se aruncă în apa râului pentru a evita să fie udat de ploaie, au existat tilnucigași atât de terorizaţi de gândul de a muri într-o zi sau de a muri în curând din cauza unei boli, încât au preferat să

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE preceadă chemarea, căci moartea era mai puţin de temut pentru ei decât ideea pe care şi-o făceau despre ea.

Nu-l citiseră pe Epicur cei care voiau cu ardoare ceea ce refuzau cu aceeași pasiune, căci reţeta dată de filosoful Grădinii se dovedește de o redutabilă eficacitate pentru cel care chiar vrea s-o pună în practică: dacă moartea este aici, eu nu mai simt aici; dacă sunt aici, atunci ea nu este încă aici. Prin urmare, calm... Altfel spus: faptul însuși de a muri într-o anumită zi, la o anumită oră, în anumite condiţii, este mai puţin o problemă decât faptul de a ști în absolut că vom muri într-o zi și că, așteptând, trebuie totuși să trăim. A avea de murit mai târziu este deci mai dificil decât de a muri aici și acum; iată de ce unii sinucigași preferă să scape de frica morţii murind imediat decât de a trăi cu ea, luptându-se în același timp contra neliniștii, spaimei, fricii, terorii pe care ea le-o induce.

Există în Antichitate sinucideri de frica propriei morţi, dar și de a celorlalţi, a unui prieten, a unui soţ, a soţiei, ba chiar și de teama unui stăpân de moartea sclavului său, sau a unui sclav de aceea a stăpânului său, dar și sinucideri din spaimă de boală sau de bătrâneţe.

Observăm în *Facla el dicta memorabilia* [Vorbe și

fapte memorabile, IV, VI, 2 – 3) de Valerius Maximus urmele, ca pe niște stele, ale celor care s-au sinucis din motive altruiste: astfel, Caius Plautius Numida îşi înfige o spadă în piept când află de moartea soţiei sale; oamenii din casă îl îngrijesc, îi pansează plaga, dar el smulge totul, îşi sfâșie rana cu mâinile și îşi scoate organele din corp. Purtând același nume, Marcus Plautius, un alt soţ, și-a curmat viaţa la anunţarea decesului soţiei sale: pe când corpul soţiei sale, Orestilla, arde pe rug, el îşi străpunge corpul cu sabia. Prietenii săi îl depun atunci pe rugul unde se consumă rămăşiţele partenerei sale.

Reperăm în egală măsură femei care se sinucid pentru a nu supravieţui defunctului lor soţ: astfel, Porcia, fiica lui

Cato, soţia lui Brutus, care vrea să se sinucidă după moartea știută a soţului său, asasinul lui Caesar; prietenii săi știu că ea vrea să-și ia viaţa; pentru aceasta, o supraveghează în încăperea în care locuiește și pe care o încălzește o sobă; înșelându-le paza, ea se ridică, merge spre sobă, extrage din ea cărbuni aprinși, îi înghite și, ţinând gura închisă, moare sufocată[172]... *Analele* lui Tacitus păstrează urma sinuciderii Sextiei care a vrut astfel să-l însoţească pe soţul său [Rubellius Plautus] în moarte[173]. Într-o scrisoare către Nepos, Plinius cel Tânăr o relatează pe cea a Arriei cu pumnalul și pentru aceleași motive (III, 16).

Și apoi, acea frumoasă moarte în doi, când unul nu vrea să rămână în viaţă după celălalt și când boala primului îl invită pe cel de-al doilea să-și urmeze jumătatea în neant. Același Plinius cel Tânăr ne dă un exemplu istorisindu-ne o relatare făcută de unul dintre prietenii săi

---

172[11,1] Plutarh, „Brutus", în *Vieți paralele.* Traducere, notițe introductive și note de N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1971, vol. V, 53,3. Plutarh mai afirmă (pp. 347-348) că Porcia voia să se sinucidă pentru că era bolnavă și t'ă Brutus i-a mustrat pe prieteni într-o scrisoare pentru că au neglijat-o și ră ile aceea ea s-a putut sinucide (n. f.).

173[l,M] Tacitus, *Anale,* XVI, 10-11. Sunt menționate și Sextia și Pollutta/ Pollutia, ilar Tacitus descrie doar sacrificiul Pollutiei, *viile ibid.,* XVI, 10, p. 453 (m. f.).

care îi arată o casă, nu departe de lacul Como, povestindu-i drama perechii care locuise acolo: „Soţul ei era de multă vreme ros de o boală care îi atacase organele genitale. Ea i-a cerut să-i arate, căci nimic nu i-ar fi putut indica mai bine dacă se poate vindeca. A văzut, și-a pierdut orice speranţă; l-a îndemnat să-și curme viaţa și i-a fost alături în moarte, ba chiar l-a călăuzit, i-a fost exemplu și l-a constrâns. S-a aruncat în lac legată de soţul ei”[174]. Istoria n-a reţinut din păcate numele acelor doi frumoși soţi…

Sinuciderea altruistă nu privește doar cazul soţului pentru soţia sa ori a soţiei pentru soţul său. Ea se referă și la copii… Se știe că există un cuvânt care exprimă pierderea unui soţ: văduv sau văduvă; pentru cea a unui părinte, fie tată sau mamă: orfan; dar nu există nici unul pentru a spune durerea părinţilor care îşi pierd copiii – ca și cum lucrul ar fi însoţit de o asemenea violenţă în suferinţă încât niciun cuvânt n-ar reuși să-l numească…

În *Istoria Romană* (LVIII, 11), Cassius Dio relatează cazul Apicatei, soţia lui Seianus care a fost condamnat la moarte de împărat. Copiii lor au fost executaţi și ei de ucigașii plătiţi ai puterii imperiale. Astfel, lipsită de progeniturile sale, Apicata și-a curmat viaţa.

Găsim, de asemenea, în *Corpus Inscripţionuni latinarum* (VI, 12649), urma unui tată care alege să părăsească viaţa după moartea fiicei sale fără a se ști mai mult despre identitatea personajelor, locul acestei suferinţe, modul operator, datele – ca și când ar fi vorba despre memoria fără chip a unei dureri care a fost…

A pierde un soţ, a pierde o soţie, a pierde unul sau mai mulţi copii: este vorba de fiecare dată despre persoane care consideră că, fără fiinţa pe care o iubesc, viaţa nu mai merită trăită. Moartea celuilalt atrage dorinţa morţii lor. Deci explicaţia morţii voluntare este afecţiunea care și-a pierdut obiectul.

Există la Roma și alte sinucideri altruiste și dintre cele mai neobișnuite: de exemplu cea a lui Philocrates sau,

---

174 Plinius cel Tânăr, *op. cil.,* Cartea VI, 2.4, C. Plinius către iubitul său Macer [Sinucidere] p. 198 *(n. /.).*

după alţi autori, Europus care, sub Gracchi, a ales să-și însoţească stăpânul în lumea de dincolo... Ceea ce-i permite lui Valerius Maximus să-i consacre un capitol întreg, „De fi de servorum erga dominos” [Despre fidelitatea sclavilor faţă de stăpâni] (VI, VIII). Să citim: „Caius Gracchus, pentru a nu ajunge în stăpânirea dușmanilor, și-a oferit grumazul sclavului său Philocrates, ca să i-l taie. După ce acesta i l-a tăiat dintr-o lovitură rapidă, și-a înfipt în piept sabia încă șiroindă de sângele stăpânului” 184. Valerius Maximus consideră că aici sclavul valorează mai mult decât proprietarul său, căci, „dacă tânărul, de familie bună, și-ar fi luat ca model propria prezenţă de spirit, ar fi putut scăpa prin prestaţia sa, nu prin cea a sclavului, de chinurile care-l pândeau: în realitate, a făcut să fie mai admirat cadavrul lui Philocrates, căzut la pământ, decât cel al lui Gracchus” 185... La Roma se practică bucuros supralicitarea gesturilor frumoase: a fost frumos și bine ca acel Caius Gracchus să-și decidă moartea, dar a fost și mai frumos și mai grandios ca sclavul său, al cărui adevărat nume ar fi meritat să fie cunoscut186, să dubleze moartea stăpânului său cu a sa...

În *Despre binefaceri,* Seneca salvează de asemenea memoria, dar, din păcate, nu și numele sclavului lui Vettius, șeful marsilor, care tocmai fusese făcut prizonier. Acel sclav scoate sabia din teaca soldatului care îl conduce și se servește de ea pentru a-și ucide stăpânul, apoi, în același timp, se trece și el pe tăișul sabiei spunând: „Este timpul să mă gândesc și la mine. Stăpânul mi l-am izbăvit” 187. Nu putem exprima mai bine faptul că sinuciderea eliberează de o situaţie *de netrăit,* în sens etimologic... în acest caz, a trăi fără onoare, fără demnitate, ca prizonier. Prin gestul său, acel sclav se eliberează pentru eternitate: îşi manifestă o libertate pe care nimeni nu i-ar putea-o interzice...

Există numeroase alte cazuri în care sclavul îşi urmează stăpânul în moarte. Dar, mai uimitor, găsim, tot la Valerius Maximus, cazul unui stăpân care nu dorește să

supravieţuiască unei situaţii îngrozitoare pentru sclavii săi. Proscris de triumviri, Caius Plotius Plancus se ascunde, dar, „fineţea felului său de viaţă și mirosul parfumurilor sale trădară locul tăinuit unde trăia în siguranţă. Astfel de indicii puseră pe cale haita spionilor, care-i urmăreau pe nenorodţii condamnaţi și, conduși de miros ei adulmecară cuibul unde se ascunsese proscrisul fugărit. Pe când el era încă ascuns acolo, sclavii săi fură prinși și supuși la o lungă și crudă tortură, dar ei susţineau că nu știu unde este stăpânul lor. Plancus, nemaiputând suporta să fie torturaţi vreme îndelungată niște sclavi așa de credincioși, de un devotament așa de exemplar, ieși din ascunzătoarea sa și întinse gâtul sabiei soldaţilor”[175]. Imaginea romanului însetat de sângele gladiatorilor merită să fie temperată de acest fel de poveste.

Deocamdată, motivele sinuciderii altruiste simt iubirea sau mâhnirea: cea, reciprocă, a soţilor; cea a părinţilor pentru copii; dar găsim de asemenea sinuciderea unui fiu care nu suportă moartea tatălui său: este, într-adevăr, cazul lui Aquíllius Florus, care îşi implântă o spadă în corp într-o împrejurare similară (Cassius Dio, LI, 2), sau cel al Antistiei Pollitta, care îşi însoţește tatăl în moarte, deschizându-și venele în același timp cu el, intrând ca și el în cadă pentru a-și accelera sfârșitul și așteptând, cu răbdare, fără a se plânge înainte ca Thanatos să-și ceară drepturile, mai întâi adultul, apoi tânăra (Tacitus, *Anale,* XVI, 11); cel în fine, al unui stăpân pentru sclavii săi sau al unui sclav pentru stăpânul său. Trebuia ca prietenia să aibă și avantaje în registrul afecţiunilor: Titus[176] Volumnius îşi va da viaţa pentru Marcus Lucullus – dar voi reveni asupra acestui gest când va fi vorba despre prietenie…

Când sinuciderea nu este altruistă, ea trimite la o poveste între sine și sine. Desigur, în cazul sinuciderii

175 iss Valerius Maximus, *op. cit.,* VI, VIII, 5 rom. în *Proză narativă latină.* Traducere de I. Teodorescu. Studiu introductiv, prezentări și note de Mihai Nichita, București, Editura Univers, 1972, p. 71 (n. *t.).*

176 în originalul francez, în mod eronat, Tullius. Cf. David Konstan, *Friendship in the Classical World,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 134 *sqq. (n. t.).*

altruiste, s-ar putea spune că este același lucru și că a-ţi curma viaţa pentru că ţi-ai pierdut o fiinţă iubită, soţie sau soţ, copil sau rudă, sau stăpân ori sclav, ba chiar șef sau prieten, trimite la incapacitatea de a trăi probabil fără celălalt, deci la insuficienţa sinelui în propriul sine…

Căci nu servește la nimic să mori când o moarte este de-ajuns. Thanatos ia deja destul atunci când îl ia pe unul și nu trebuie să-i mai oferim și noi un altul. A te suprima nu adaugă viaţă mortului care tocmai și-a pierdut-o pe a sa. Mortul este indiferent la această ofrandă zadarnicăla fel cum este la buchetul depus pe mormânt… Gestul este frumos, bineînţeles, dar total inutil și, paradoxal, în cazul altruismului, total egocentric: mă omor pentru că nu vreau o viaţă în care cel care a murit nu mai este. Deci este vizat mai puţin celălalt decât tu fără celălalt. Dar pretextul celuilalt într-un demers care este evident egocentric face să putem totuși vorbi despre altruism – chiar dacă știm de la moraliștii francezi că orice pasiune altruistă ascunde iubirea de sine. Nu suntem generoși și buni, darnici și mărinimoși, răbdători și dezinteresaţi decât pentru a putea gândi despre noi că suntem așa…

Să spunem deci că există sinucideri altruiste care iau ca pretext pe celălalt pentru a fi altruiste, dar nu sunt decât revendicări egotiste, și sinucideri egotiste care sunt sinucideri altruiste, pentru că-l privesc pe sine ca pe o altă persoană…

Sinuciderile reţinute și relatate de literatura română sunt cunoscute. Un număr foarte mare subliniază situaţii în care cel care ridică mâna asupra lui însuși o face din raţiuni de onoare. Este dificil astăzi, când trăim într-o vreme care ignoră totul despre onoare, care înjosește cuvântul și consideră că se poate spăla o rană de acest ordin prin viramentul unei sume de bani într-un cont, să gândim în categoriile unui om de onoare – deci să înţelegem că putem prefera moartea dezonoarei. Dar la Roma, onoarea însemna ceva…

Onoarea își are codul, regulile, obiceiurile, datinile, legile. Ea nu este ceea ce decretezi tu însuţi, ci ceea ce o

aristocraţie a decretat ca atare. Aristocraţia nu trebuie înţeleasă aici ca o elită nobiliară remarcată prin sânge, deci prin transmitere și ereditate. Exemplul stăpânului care-i cere sclavului său să-l ucidă înainte ca acesta din urmă să se suprime la rândul său arată foarte clar că stăpânul, fie el de sânge nobil sau acoperit de glorie cum era cazul lui Caius Gracchus, îşi pierde onoarea pentru că-i cere celuilalt o moarte pe care ar fi putut, deci ar fi trebuit să şi-o aplice. Abia sclavul său, acţionând ca atare, încarnează morala onoarei.

Desigur, la Roma, societatea este ierarhizată, nu este democratică. Domnește inegalitatea. Există mari familii sau indivizi superiori altora. Senatorul nu este din aceeași lume cu sclavulchiar dacă sclavul poate fi preceptor sau contabil, filosof sau om de încredere al proprietarului său…

Dar este posibil să fii roman. Este de-ajuns, în acest scop, să te porţi ca un roman. Altfel spus, să faci ceea ce trebuie, când trebuie și să te abţii de la ce nu trebuie făcut. Legile simt dictate de către codul onoarei. A te supune ei, înseamnă să te integrezi în aristocraţie – în sens etimologic: să fii dintre cei mai buni…

În lunga scrisoare către Lucilius pe care o consacră sinuciderii, Seneca relatează moartea neobișnuită a unui gladiator barbarnu existau indivizi mai în marginea societăţii romane decât gladiatorii… Să citim: „Mai deunăzi, la o luptă cu fiarele, pe când unul dintre germani se pregătea de spectacolul de dimineaţă, se duse să-și facă nevoile. Nicăieri, altminteri, nu i se dă voie să meargă fără paznic. Aci, el îşi vârî pe gât tot lemnul cela care are la capăt un burete, cu care se șterge murdăria și, astupându-și gâtlejul, se asfixie. «A fost o jignire adusă morţii» și pe lângă asta «un lucru murdar și nepotrivit». Căci ce e mai stupid decât să mori îngreţoșat? Dar ce om curajos! Cât ar fi meritat să-și aleagă singur sfârșitul! Cât de bărbătește ar fi folosit sabia! Cu cât curaj s-ar fi aruncat în adâncul mării, sau s-ar fi azvârlit în hăul unei prăpăstii! Așa, lipsit de toate, a aflat și cum să-și găsească moartea și cum să-și

găsească arma, ca să știi că spre a muri altă piedică decât voinţa nu există. Judece oricine, cum va voi, fapta acestui om strașnic. Un lucru să fie clar: moartea cea mai spurcată este de preferat sclaviei celei mai spilcuite”[177]. Seneca a fost cât pe ce să scrie că acest german merita să fie roman…

Nenumărate simt sinuciderile romane care au ca motiv scăparea de dezonoare: dezonoarea soldatului încercuit de inamic care nu vrea nici să fie prizonier și nici să moară de mâna celui pe care l-a combătut; dezonoarea războinicului care știe că tabăra sa a pierdut; dezonoarea de a merge în întâmpinarea unei puneri sub acuzaţie, a unui proces sau a unui supliciu; dezonoare chiar de a nu mai trăi sub Republică pentru un ghicitor care, de supărare, se reţine să respire! (Appius Claudius Caecus, IV, 1, 4)

Citim în *Vorbe și fapte memorabile* de Valerius Maximus această poveste îngrozitoare: ea îl privește pe Marcus Scaurus aflând despre înfrângerea usturătoare pe care cavalerii romani au suferit-o combătându-i pe cimbribăiatul său făcea parte dintre soldaţii învinși. „Tatăl a trimis la fiul său, părtaș la acea fugă în devălmășie, ca să i se spună «că mai bucuros i-ar găsi osemintele, ucis pe câmpul de luptă, decât l-ar vedea vinovat de o fugă așa de rușinoasă; așa că, dacă i-a mai rămas în piept o urmă de respect, s-ar Ieri de privirea unui tată dezonorat». La amintirea tinereţii sale, Marcus Scaurus îşi avertiza fiul cum ar trebui preţuit sau dispreţuit de el. La primirea acestui mesaj, fiul s-a văzut obligat să facă uz de sabie împotriva sa mai curajos decât o făcuse împotriva dușmanilor”[178]. Fiul a greșit deci pe câmpul de bătălie fiind lipsit de curajul necesar cavalerului roman, dar a putut recupera acea greșeală printr-un gest care-l anulează pe precedentul – alege moartea voluntară.

---

177 Seneca, *Scrisori elitre Liicilius, o/>. cil.,* VIII, I .XX, 20-21, pp. 189-190 (h. *t.).*

178 *Op. cit., V,* VIII, 4. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

Exact inversul epocii noastre nihiliste care nu mai oferă în zilele noastre niciun reper stabil și demn de acest nume, romanii nu se sinucid nici din dezgust de viaţă, nici din lipsă de putere vitală, nici din epuizarea sufletului. Ar fi mai degrabă invers: romanii au valori, cred în virtuţile lor, consideră că onoarea și gloria, curajul și bravura, echitatea și cinstea, fidelitatea și pietatea, loialitatea și demnitatea simt principiile fondatoare ale cetăţii lor și că, sustrăgându-se de la ele, înseamnă a decădea, a nu mai merita nici măcar să trăiești.

La Roma, există ceea ce în vocabularul contemporan se numește idealul eului; el nu este contradictoriu cu idealul cetăţii, de vreme ce este însăși condiţia sa de a fi. Dacă eul unui individ nu este la înălţimea idealului societăţii, atunci se creează o fisură în care apare ceea ce va justifica dorinţa de moarte voluntară.

Roma vrea soldaţi valoroși, combativi, bravi, viteji, hotărâţi, intrepizi, este de altfel ceea ce i-a făcut forţa, fiinţa, durata, Imperiul. Dar dacă unul dintre ei manifestă un defect de virtute, ba chiar viciul asociat (fricǎ, lașitate, spaimă, groază, poltronerie), atunci se pune în marginea cetăţii, dar poate, dacă dorește încă să-l salveze pe cine este susceptibil de a fi salvat, să întoarcă spada contra lui și să spele ceea ce poate fi purificat de greșeala sa…

Vom căuta în zadar romani care-și vor fi luat viaţa pentru pretexte frivole: băieţi sau fete în plină forţă a vârstei care eșuează în studii; adulţi care îşi pierd munca; un bărbat a cărui femeie pe care o râvnea ce îi refuză avansurile; o ruptură amoroasă; chinurile unui divorţ; incapacitatea de a da un sens propriei vieţiși tot atâtea alte motive care trădează mai degrabă rănile narcisiste ale celui care nu reușește să fie adult decât o determinare virilă de a-și lua destinul în mâini exercitându-și libertatea – fie și doar pentru a ieși din încăperea pe care o găsește prea afumată…

Seneca este probabil filosoful care a scris cel mai mult despre această chestiune fără a-i consacra un tratat special. Acel subiect îl interesa în mod autobiografic, căci

suferea de tuberculoză și se gândise în tinereţe să-și pună capăt vieţii din acest motiv. El insistă pe oportunitatea sinuciderii: când trebuie sau când se poate recurge la ea? Din ce motive? Din ce raţiuni? Nu-i vorba s-o sfârșești cu viaţa din cauza unei simple fapte necugetate, pentru că energia ne-ar lipsi câtăva vreme în viaţă: nu te sinucizi așa cum iei o infuzie pentru a-ţi calma o febră… Nu moartea trebuie să ne aleagă, noi suntem cei care trebuie s-o alegem. Ea trebuie să fie un efect al libertăţii și al voinţei noastre. Trebuie să trăim nu atât cât *putem* trăi, ci atât cât *trebuie* să trăim; și trebuie să trăim atât cât *vrem.* Totul se joacă în această triangulaţie: a putea să trăiești, a trebui să trăiești, a vrea să trăiești.

*Putem trăi* atât cât viaţa este aici, oricare i-ar fi calitatea: soldatul ce a fost laș pe câmpul de bătălie pe care-l părăsește ca învins poate bineînţeles trăi până la o vârstă înaintată. Dar pentru că el poate, trebuie oare să trăiască? Bineînţeles că nu, dacă este trimis la virtuţile romane. Evident că da, dacă ne batem joc de ele și dacă avem grijă de a duce cât mai mult TImp o viaţă mediocră. Cine vrea cantitatea de viaţă râzându-și de calitate este făcut din lemnul din care se taie centenarii – dar nu neapărat eroii. *Trebuie să ne trăim viaţa* mât cât calitatea primează în ea asupra cantităţii. O viaţă

**IRQ**

dreaptă, justă, onestă, mare, eroică, glorioasă n-are niciun motiv de a fi oprită voluntar. Ea oferă în viitor un timp în care exerciţiul acestor virtuţi merită să fie prelungit Am putea să *nu vrem să mai trăim* dacă ne găsim confruntaţi cu fleacuri, cu lucruri de nimic, cu trăsnăi existenţiale: o decepţie amoroasă, un incident de carieră, o melancolie, un traseu de viaţă instabil, căci este vorba pur și simplu despre viaţa banală. Nu te sinucizi în prezenţa unei asperităţi pe parcurs.

Trebuie deci să te sinucizi cu bună știinţă, la ceasul potrivit. Nici prea devreme, când n-ar trebui; și nici prea târziu, când n-ar mai trebui… Prea devreme: când motivele n-ar fi întemeiate și n-ar sublinia decât incidente sau mici

accidente de parcurs; prea târziu: când vom fi trecut de cealaltă parte a oglinzii ontologice care separă convenabilul, onorabilul de ceea ce nu este – sau de ceea ce nu mai este…

Sinuciderea nu trebuie să fie o nebunie și să se supună unui capriciu, unei simple descurajări. Ea trebuie să provină dintr-o reflecţie condusă judicios și maturizată cu vremea. Ea este un efect al raţiunii și nu al pasiunii. Un stoic trebuie efectiv să domine ceea ce ar putea să-l tulbure; el este un om de voinţă. Din moment ce moartea este voluntară, ea devine înţelepciune și nu nebunie.

Seneca adaugă că a vrea să mori când ai în viaţă un prieten sau o soţie este „fapta unui nevolnic” 192 – s-ar putea spune și a unei *curci plouate…* Se știe că, dacă a renunţat la sinucidere în tinereţe, pe când suferea de boală, era pentru a nu-l mâhni pe tatăl său. A ieși din viaţă în mod voluntar este deci posibil doar dacă nu-i supărăm pe cei care ne iubesc, pe care îi iubim și pe cei pe care-i lăsăm în urma noastră. Dovadă, o dată în plus, că sinuciderea nu poate fi pur și simplu egotistă sau de natură narcisistă, ci se înscrie într-o economie mai largă în raportul cu ceilalţi și cu lumea.

*„2 Scrisori către Lucilitts, op. cit.,* XVII-XVIII, CIV, 3, p. 400 (*„t.).*

Iată din ce motive el propune o dietetică a sinuciderii pentru a o rezerva unor condiţii deosebite. Când nu trebuie să ne curmăm viaţa? Ca urmare a mâniei; pentru că tocmai ai pierdut o persoană iubită; din dezgust pentru existenţă; din frică de moarte; când te crezi ruinat; când ai fost concediat de un partener sau de o parteneră – pentru că, de fiecare dată, o motivează pasiunile și nu raţiunea: mânia deci, suferinţa, disperarea, spaima, orgoliul, cupiditatea, amorul propriu. Slăbiciunea n-ar putea motiva gestul, dar forţa, da – nebunia pasiunilor nu trebuie să facă legea în materie, dar înţelepciunea raţiunii, da.

Seneca vrea ca, în privinţa vieţii, omul să fie echilibrat, iubind-o nici prea mult, dar nici prea puţin. A o iubi prea mult înseamnă a renunţa la libertate, la

autonomie, la independenţă – bunurile cele mai preţioase pentru un filosof; a nu o iubi îndeajuns, înseamnă a iubi moartea, lucru complet inacceptabil.

Astfel, când bătrâneţea a distrus corpul zi după zi timp de foarte mulţi ani și ea atacă sufletul, este legitim de a lua în considerare să părăsești viaţa; tot astfel, în caz de extremă sărăcie, când nu mai ai nimic, iar cerșetoria te încolţește să ceri de pomană; sau în cazurile de morală sexuală – contra infidelităţii unui soţ sau a unei soţii, sau pentru fidelitatea care te face să-ţi însoţești iubitul sau iubita în mormânt, chiar dacă i se întâmplă filosofului să considere că se poate de asemenea răspunde la doliu prin voinţa de a trăi; sau, în fine, a muri pentru patrie, pentru Roma.

Cazul sinuciderii sublime privește moartea pe care ţi-o aplici pentru a-ţi recupera libertatea pierdută. Nimic nu este mai preţios în ochii lui Seneca decât *autonomia,* în sens etimologic: puterea pe care o avem asupra noastră. Ea este electiv condiţia posibilităţii oricărei înţelepciuni, a oricărui lucru filosofic, deci a oricărei vieţi filosofice. Fără capacitatea

**I Al** de a fi tu însuţi, cum ai putea fi? Dar libertatea este acea condiţie care-ţi dă posibilitatea de a fi tu însuţi. De unde se vede bine că o suferinţă psihică sau financiară, un doliu sau spaima de moarte nu știrbesc libertatea celui care vrea să lupte contra acestor mizerii.

În schimb, a te găsi lipsit de libertate, dar și de demnitate sau de onoare, iată ceva ce frânează libertatea și nu mai face posibilă nici folosirea raţiunii reflexive și nici practicarea unei vieţi filosofice care urmează exerciţiul gândirii judicios conduse.

Cato acţionează ca un model pentru filosofii stoici, dar și, dincolo de ei, pentru istoria occidentală. Sinuciderea sa este exemplară căci îi permite să-și recupereze libertatea pierdută. Iată ce scrie Seneca: „Nu știu, spun drept, ce priveliște mai frumoasă ar avea Jupiter pe pământ, dacă ar vrea să își îndrepte atenţia într-acolo, decât să-l vadă pe Cato, după ce partidul îi fusese zdrobit

(și nu doar o singură dată), ţinându-se cu toate acestea drept, între ruinele statului. «Chiar dacă», spune el, «toată lumea a ajuns în puterea unui singur om, chiar dacă pământurile stau sub paza legiunilor, mările sub paza flotelor, iar armata lui Cezar asediază porţile, totuși Cato are o cale de scăpare; cu o singură mână îşi va deschide drum larg către libertate. Această sabie, nepătată și fără prihană, chiar în vremea războiului civil, va face în cele din urmă un serviciu bun și nobil: libertatea pe care nu i-a putut-o da patriei, i-o va da lui Cato. Încearcă să duci la împlinire, suflete al meu, opera pe care ai plănuit-o îndelung; smulge-te din treburile omenești»” 193.

Ni-l imaginăm cu greu pe marele și sublimul Cato cel Bătrân înjunghiindu-se pentru că o matroană i-ar fi refuzat avansurile, pentru că și-ar fi pierdut averea la joc sau la bând, pentru că i-ar fi fost frică de moarte, pentru că ar fi

— *Ibid.* II, 9 – 10, pp. 19 – 20 *(îi. /.).*

greșit pe un câmp de bătălie, pentru că s-ar fi temut de vreo anchetă sau pentru orice alt motiv la fel de uşuratic – trebuie spus că n-ar fi trăit nici viaţa care l-ar fi precipitat în acest fel de situaţie. Dacă-și pune capăt zilelor, este, de fapt, pentru a-și recupera o libertate pe care cursul istoriei i-o luase. Prin moarte, el recuperează ceea ce alţii crezuseră că-i iau.

Cato strălucește în vârful panteonului roman; dar Seneca are grijă să precizeze că un om simplu poate să-l egaleze printr-o moarte voluntară care îi permite să recupereze o libertate pierdută. Ne amintim de gladiatorul german și de „peria sa de closet” – era traducerea liberă a lui Lucien Jerphagnon când ne povestea această istorie… Putem s-o apropiem de cea care pune în scenă un alt om simplu, un condamnat și el, căruia istoria nu i-a păstrat numele.

Să-l citim pe Seneca: „De curând, un condamnat era dus sub pază pentru un spectacol de dimineaţă într-o căruţă. Prefăcându-se că moţăie copleșit de somn, el îşi plecă atât de mult capul, încât îl vârî printre spiţele roţii și se propti pe locul său până ce roata, în învârtirea ei, îi

frânse gâtul: scăpa astfel de osândă cu ajutorul aceluiași car cu care-l duceau la osândă. Pe cel care dorește să scape și să plece nu-l oprește nimic: natura ne păzește mai slobod. Cui împrejurarea îi permite să-și ocheasca o ieșire mai ușoară, cui îi stau la îndemână mai multe mijloace de scăpare, acela să facă o alegere și să vadă pe unde se poate mai lesne elibera. Cine are mai greu prilejul, acela să se folosească de cel dintâi, ca și cum ar fi cel mai bun, oricât de nemaiauzit și de ciudat ar fi. CZui nu-i lipsește curajul de a muri, găsește în mintea lui și mijlocul”[179]. Cu condiţia să fie vrută de raţiunea rece și nu supusă căldurii pasiunilor, moartea voluntară realizează înţelepciunea pentru că ea permite să ne recuperăm definitiv libertatea pe care Soarta a încercat să ne-o ia. Voinţa știe și poate forţa destinul.

A MURI

Noaptea eternă a lui Catullus

*Cum să îmblânzești moartea?* t într-unul dintre poemele sale destinate Lesbiei, Catullus scrie:

„Să trăim viaţa, dragă Lesbia, și să iubim, Clevetirile de babe acre să dispreţuim. Soarele ce-apune astăzi, mâne, iar o să revină: Noi, când ni-a apus odată mica zare de lumină, Adormim pierduţi în noaptea fără capăt, pe vecie.

Dă-mi o sută de guriţe și adauge o mie, Ş-apoi altă mie, dulce, ş-apoi iarăși altă sută, şi din nou de-o mie-o sută ori tu, dragă, mă sărută; Pân’ s-or face mii și sute… Iar atunci le-om mestecă, Să nu le mai știm de seamă nici noi, nici altcineva – Că ne-ar pizmui, păgânul, dac-ar ști că-s multe-așă”[180] (5).

Ce-i cu acea „noapte fără capăt” despre care vorbește poetul elegiac? Din ce negru sumbru și profund este ea făcută? Care-i este materia? Consistenţa? Ce se găsește acolo când intri? Din ce textură este făcută acea noapte fără capăt?

Fără îndoială, Catullus nu este nici platonidan, nici

179 *Ibid.,* VIU, LXX, 23-24, p. 19(1 (11, /,).

180 Traducere de Vasile Bogrea, Revista *Transilvania,* LI, nr. 4, 1920, p. 1 (417) (n.f.).

aristotelician și nici stoic: pentru sectanţii romani ai acestor trei școli, într-adevăr, Plutarh sau Cicero de exemplu, există un suflet imaterial, etern, șlefuit în antimateria zeilor, care ne informează despre naturile lor, căci ele sunt etimologic consubstanţiale. Dar acele suflete trăiesc într-o lume care le este proprie și care are drept caracteristică de a fi luminoasă. Pentru cei care cred în imaterialitatea sufletului, lumina este coextensivă. O asemenea concepţie a lucrurilor se instalează deci în contrarul nopţii…

Se știu puţine lucruri despre viaţa lui Catullus: s-a născut la Verona în anul 84 înaintea erei comune; avea ca tată un om avut care a fost o relaţie a lui Iulius Caesar; a venit la Roma unde a frecventat un cerc de poeţi la modă; a adresat poeme lui Cicero, între alte persoane de vază din oraș; a scris texte foarte scurte de o extremă violenţă contra lui Caesar, care l-au supărat pe împărat mult timpuri punct important; a fantasmat pe hârtie despre o Lesbie, probabil Clodia, soţia unui om sus-pus, un consul; această femeie, care n-a avut doar un amant, l-a părăsit pentru un tânăr protejat al lui Cicero; a făcut din pasiunea sa amoroasă subiectul culegerii sale; i-a avut ca succesori pe Tibullus, Properţiu și Ovidiu, s-avem pardon; și a murit în 54, în al treizecilea său an de viaţă. Iată tot.

Dar acea noapte fără capăt oferă o luminiţă tremurătoare, ca flacăra unei lumânări, cu care propun să intrăm în mormântul său pentru a-l descoperi acolo viu, cum trăiesc încă poeţii după ce au dispărut. Mi se pare că acea noapte eternă are parfumul îmbătător al prietenilor lui lipicur…

Înainte de a intra mai adânc în acea noapte, propun o plimbare într-un cimitir roman pentru a citi epitafuri gravate într-o marmură care moare și ea și se face pulbere cu timpul, tișa cum corpurile și osemintele se dezagregă în praf cenușiu.

Cu ajutorul acelor pietre tombale găsite de arheologi și cilite de epigrafiști, vedem renăscând decedaţii, însu*t/ZC* fleţindu-se morţii, sculându-se defuncţii și

dansând în jurul lor viaţa care a fost: amintiri, râsete, lacrimi, cuvinte și gesturi, lecţii de moarte, deci lecţii de viaţă și *viceversa.* Dar și nume, vârste, statute sociale, profesiuni – marinar, auriga, curier, brutar, aurar, flamin, consul, soldat, bancher, colon, medic, preoteasă, negustor de porci, poet comic, tribun, fermier, sclav, libert, copil, bătrân, soţie, soţ, frate, toţi egali…

Pe mormântul a patru liberţi, acest epitaf, care permite mortului să-l interpeleze din moarte pe cel viu în viaţă și să-i dea lecţii celui care știe și învaţă, un adevăr atât de des îndepărtat și prin care trebuie început, faptul că fiecare dintre noi este muritor:

„Hei, călătorule.
Oprește-te aici și odihnește-te puţin.
Refuzi și spui nu?
Și totuși trebuie să te întorci aici”[181].

Și acesta, ales de mort, pentru ca el să-l însoţească în eternitate:

„Aceasta este casa veșnică;
Restul acestei lucrări este
Ceva înregistrat aici”[182].

Celălalt, înscris pe un mic altar pentru Cornelius Bassus de sclavul său Fortunatus:

„Optsprezece ani am trăit cum am putut mai bine, Recunoscător părinţilor și tuturor prietenilor.
Glumește, distrează-te. Aici este cea mai mare asprime”[183].

Sau acesta, pe mormântul lui Melantus, mort la paisprezece luni: „N-a supărat pe nimeni, doar prin moartea sa”[184].

---

181 CIL, XI, 4010/ CLE, 120. CIL=Hübner, *Corpus Inscriptionum Latinarum;*
CLE=Biicheler: *Cartnina Latina Epigraphica (n. t.).*

182 CIL, VIII, 4447/ CLE, 225. Pc o piniră aflată la Lamasba, în Numidia *(n. t.).*

183 CIL, VI, 16169/ CLE, 85. Pe un mic altar găsit la Roma, aflat astăzi la Muzeul Național Roman (n. f.).

184 M CIL, XI, 5325/ CLE, 41. Pe o piatră din Hispellum, Umbria. Numele de Melantus sugerează că ar fi fost vorba despre un copil sclav *(n. t.).*

Și încă unul, pe mormântul lui Aurelius Victor, mort la patruzeci de ani, la Heliopolis [Baalbek], în Siria:

„Trăiţi fericiţi și turnaţi vin Manilor şi amintiţi-vă că veţi fi cu noi”[185].

Și pe o urnă care reprezintă un copil adormit:

„Uite ce repede se ofilește ce era-nflorit

Uite ce repede cade tot ce era drept

Murim când ne naștem și sfârșitul este doar amânat de la început”[186].

Și ultimul: „Voi care treceţi, amintiţi-vă: ceea ce sunt, voi veți fi, de vreme ce am fost ceea ce voi sunteţi”[187].

În fine, să-l spunem și pe acesta din urmă:

„Pe aici, prieteni, să ne bucurăm de clipele frumoase, să facem chef îmbelșugat, atâta timp cât ne mai rămâne un crâmpei de viaţă, îmbibaţi de vin pur, în armonia veseliei.

Toţi cei ce au trăit au făcut la fel, au dat, au primit, atât cât au trăit, s-au bucurat.

Să imităm și noi epoca celor vechi.

Trăiește deci, atât cât trăiești, nu te reţine să te îngrijești de suflet, care este măsura zeilor”[188].

Această înţelepciune populară romană este simplă și profundă; și cum ea este populară, simplă și profundă, apărătorii filosofilor greci i-au preferat înţelepciunea aristocratică și neclară a urmașilor lui Pitagora. Nici vorbă aici despre un suflet imaterial care s-ar detașa dintr-un corp material pentru a se urca pe un cer de esenţe înainte ca o judecată să decidă că va coborî pentru a-și realiza destinul sub forma unei reîncarnări într-un animal, o albină pentru cei care au fost civici sau un porc pentru

---

185••*' CIL, III, 14165,1/ CLE 2023 (n. t.).

186CIL, II, 4426/ CLE 1489. Inscripție pe o urnă funerară de marmură, descoperită în secolul al XVI-lea la Tarraco (Tarragona), astăzi pierdută. La iiceslea, Franciscus Hernandez a adăugat un al patrulea vers *(ipsaque vita niiiit' semiiia mortis habet),* apoi cele patru versuri au fost preluate de alți nulori drept moto (h. *t.).*

187CLE 799. Inscripție mortuară din secolul al XlII-lea, găsită la Neuweiler SlIUskirche, Germania *(n. t.).*

188 CLE 190. Inscripție găsită în anul 1604 la Roma, numită placa lui Zarattini, cu text grec și latin (m. L).

juisorii grosolani, sau un alt om – să citim sau să recitim „Phaidon” de Platon!

La latini se știe că moartea face parte din viaţă; că de-abia născut eşti deja destul de bătrân pentru a muri; că moartea nu este o surpriză și că ea n-ar fi așa decât pentru idioţi; cel mai bun fel de a ne pregăti pentru ea este, până atunci, să trăim în mod adecvat într-un hedonism simplu: mâncare bună, vin, prieteni veseli și plăceri împărtășite, capacitatea de a „culege încă de astăzi trandafirii vieţii”, faimosul *carpe diem* al lui Horaţiu, a râde și a te distra, a conversa și a iubi…

Și noaptea lui Catullus? ne vom întreba. Această înţelepciune simplă a oamenilor simpli dă impresia că morţii sunt încă vii sub pământ – care, desigur, poate trece drept regatul întunericului. Sub greutatea pietrei, îngropat în pământ, este frig și noapte. Este cel puţin ceea ce cred cei vii când îşi imaginează *vie* șederea lor în mormânt.

Lucreţiu, cu teoria sa despre atomi, este cel care permite să examinăm noaptea lui Catullus și să-i dăm carnaţia neagră. Știm că, pentru poetul roman, cititor al lui Epicur, totalitatea a ceea ce există se reduce la o combinaţie de atomi căzând în gol.

Acest simplu adevăr fizic, radical și revoluţionar, are consecinţe metafizice considerabile! Să spunem consecinţe *asupra* metafizicii care se dovedesc considerabile… Căci, dacă ne amintim într-adevăr că *metafizica* este ceea ce vine după *fizică,* altfel spus după ultimul cuvânt al fizicii, atunci fizica atomistă devastează orice posibilitate de metafizică.

Dar moartea poate fi concepută cu adevărat numai în această devastare *a* metafizicii. Căci ea nu este o problemă decât pentru cei care cred în arierlumile metafizicii: a se teme de moarte înseamnă de fapt a se teme de ceea ce ar exista după fizică a ceea ce a fost. Dar, după fizică a ceea ce a fost, nu este nimic altceva decât o urmare a fizicii. Ceea ce era compus se găsește descompus. Și ceea ce se găsește descompus înapoiază pământului atomii eliberaţi de legăturile lor care au făcut ceea ce a fost.

Fiinţa care a fost și care avea im nume, o voce, un aspect, o siluetă, un zâmbet, o privire, o energie, un verb, un cuvânt, un râs, im stil, un prenume, un fel de a fi și de a face, de a merge și de a cânta, de a plânge și de a tăcea, de a privi lumea și de a respira, de a dormi și de a se trezi, de a mânca şi de a se gândi, de a suferi și de a îmbătrâni, de a se emoţiona și de a se odihni, această fiinţă a fost astfel pentru că atomii săi configurau ceea ce o făcea posibilă. Un atom în plus sau în minus, și era o altă fiinţă, alte feluri, alte modalităţi, o altă subiectivitate – câţiva atomi arși în creier, un pumn de atomi conectaţi altfel sau deconectaţi, o substanţă atomică înserată într-un compus astfel perturbat și fiinţa care a fost nu mai este, apoi lasă să survină o alta…

Epicureismul este un pozitivism înainte de vreme, căci respinge orice explicaţie de aici prin viaţa de dincolo; el justifică totalitatea realului prin real și nu printr-o instanţă imaterială, deci ireală, care ar dispune de un statut de extrateritorialitate ontologică; el deconstruiește ceea ce pare complex în serii simple de compoziţii; el justifică tot ceea ce este fără a avea nevoie vreodată de ontologie sau de metafizică, de ficţiuni sau de mituri, de divinităţi sau de concepte, de religie sau de credinţă, de transcendenţă sau de mistică.

Moartea nu este deci, ca la Platon, un fenomen care trimite *ceea ce este* la o lume *care nu este,* cea a sufletelor nemuritoare și eterne, cea a cerurilor sau a infernurilor, cea a unui zeu care ar judeca pentru a salva sau a damna, cea a divinităţilor care ar decide în funcţie de meritul vieţii trăite de reîncarnări în corpuri perisabile sau de eliberări ale sufletelor în pura lume a esenţelor din care provin, ci un moment al dinamicii materiei: ea este descompunere a ceea ce a fost compus – nimic altceva. Este definiţia sa.

Restul este reprezentare. Adică? Restul este spaimă de moarte, frică de moarte, teroare în faţa morţii, aprehensiune, neliniște, groază în faţa morţii, teamă și îngrijorare la ideea morţii – dar este, de fiecare dată, o panică în care fiecare trebuie să poată dispune de

capacitatea de a o domina. În ce mod?

Știind că moartea este un moment succint, scurt într-o viaţă: este ceea ce pune capăt vieţii – sau, mai degrabă, ceea ce se întâmplă când viaţa încetează. Este adevărat că viaţa este definită pe drept de medicul și biologul Marie François-Xavier Bichat ca „suma totală a forţelor care rezistă morţii”[189]. Ceea ce este viu nu trăiește decât opunându-se la ceea ce vrea să-l suprime. Această luptă definește viaţa, orice viaţă.

Există deci în viaţa fiecăruia un moment, un *punctum,* care este dezbinarea a ceea ce era legat în energia a ceea ce rezista la ceea ce dezleagă. Acest moment este moartea: ea n-are nevoie decât de ultima secundă care abolește timpul trăit și scufundă moartea într-un timp care nu mai afectează decât ceea ce a fost. Voi spune chiar că moartea este doar un moment dezagreabil care trebuie trecut, o scurtă clipă care durează cât suprimarea timpului. O dispariţie.

Această moarte nu este o problemă. Ea este adesea o alunecare blândă și simplă, o trecere fără violenţă, o adormire într-un fel de ebrietate… Ceea ce ridică o problemă, este ideea pe care ne-o facem despre moarte. Este angoasa care ne sugrumă când ni-i imaginăm pe morţi cu categoriile viului: ne vedem morţi cu ochii care, pentru că sunt morţi, nu vor mai vedea nimic… Ne imaginăm morţi, dar o facem ca și cum am fi vii, deși suntem morţi… Ne proiectăm în moarte, dar nu putem să ne abţinem s-o facem ca și cum am trăi această moarte. Dar specificul morţii este că ea ne lipsește de ceea ce ne-o făcea neplăcută sau vizibilă sau sensibilă. Moartea ne ia conștiinţa fără de care moartea nu mai este, conștiinţa morţii nemaiexistând. Moartea ucide deci ideea pe care ne-o facem despre moarte; o idee care ne face viaţa amară. Și avem putere asupra acestei idei despre moarte.

189 *Recherche physiologique sur la vie et la mort,* Paris, Charpentier Éditeur, 1852 (P[re] édition 1799), Première partie, Article I, Division générale de la vie, p. 1. în original textul este: « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort» (suma totală a funcțiilor ran' rezistă mor|ii- nu a forțelor care tezistă morții) (w. /.).

Nimeni nu poate de fapt evita să moară într-o zi; dar toată lumea poate acţiona asupra a ceea ce stoicii numesc *reprezentare –,* a muri într-o zi, într-o oră, într-un moment, este deja destul de bine; nici vorbă să-ţi prezenţifici moartea când ea nu este aici, ar însemna să-i dai un ecou, deci o putere pe care nu trebuie să i-o acorzi.

Să-l citim pe Lucreţiu care găsește uluitor că unii, din frică de moarte, îşi iau viaţa:

„Făr' să le treacă prin gând că doar frica-i izvorul de chinuri"[190].

Și apoi:

„Căci după cum le e frică de toate copiilor noaptea

Și-i vedem tremurând, pe noi ziua ne umplu de spaimă Lucruri ce nu-s nicidecum mai cumplit de temut ca acele

Ce-nfricoșează copiii când simt nălucirilor pradă.

Nu, aşadar, ale soarelui raze – săgeţile zilei Pot risipi-ntunecimea și groaza din mintea umană, Ci trebuinţa-i aici de-a naturii privire și studii"[191].

Urmează atunci consideraţii despre natura materială a sufletului, a minţii, a gândirii, a corpului. El scrie:

„Deci chiar în trup ni se află căldură, suflare vitală, Care din membrele noastre se duc într-a morţii clipită"[192].

Și apoi, întoarcerea unei forme de noapte, somnul, pentru a vorbi despre moarte:

„Când pe om l-a cuprins somnul pașnic și sigur al morţii.

Ceea ce-i spirit și suflet de el se desparte cu totul, însă defel al său trup nu s-arată mai mic ca-nainte la înfăţișare, mărime: căci moartea-n fiinţă păstrează Toate, afară de simţul vital și fierbintele abur. Sufletul tot, deci, nevoie-i să fie din foarte mărunte Corpuri ce-s împrăștiate în vine, în nervi, măruntaie, Căci părăsindu-ne trupul întreg în clipita din urmă, Fără schimbare rămân trăsăturile membrelor noastre, Nici nu se pare c-ar fi vreo

190 Titus Lucretius Carus, *op. cit.,* III, v. 82, p. 91 *(n. t.).*

191 *Ibid.,* III, v. 87-93, p. 91 *(n. t.).*

192 *Ibid.,* III, v. 128-129, p. 92 (h. L).

lipsă-n a lor greutate. Când tot așa al lui Bachus buchet risipitu-s-a-n aer, Când și mirosul plăcut al unsorilor fuge din ele. Ori dintr-un corp oarecare tot gustul se-ndepărtează, Nu ni se pare vederii că ele ar fi micșorate, Nici că-i luat, prin urmare, ceva din a lor greutate: Neîndoielnic, fiindcă mărunte și multe seminţe Fac să se afle și miros și gust într-a lucrului fire. Limpede-i, spus de aceea din nou că și spirit și suflet sunt din nespus de mărunte seminţe-amândouă făcute, Căci depărtându-se-odaf greutatea aceeași rămâne” 208.

Ce-i moartea? Același lucru care se întâmplă cu roza când parfumul său nu mai este… Sau când a dispărut mireasma dintr-un flacon. Nici mai mult, nici mai puţin. Atomii care au compus roza, parfumul și viaţa s-au disociat, s-au separat, s-au despărţit, s-au îndepărtat, s-au detașat, s-au dezbinat, dar totuși n-au murit. Atomii (care ne compun) sunt nemuritori, îmbinările lor (care ne-au compus) simt muritoare.

Nu-i nevoie, prin urmare, să refuzăm evidenţa fizică a ceea ce este! Refuzul fizicii hrănește această dorinţă a unei lumi dincolo de realul care produce metafizică, fiindu-i, de altfel, l. enitoarea: când nu consimţi la evidenţa acestei lumi, inventezi o alta, în care ceea ce ne tulbură pe pământ, în acest caz moartea, nu există – sau, mai bine spus, nu mai există…

Moartea este deci o treabă între corp și suflet. Dar sufletul și corpul sunt două instanţe materiale, identic atomice. Nu există decât îmbinare de materie în tot ceea ce afectează corpul, deci sufletul, sufletul, deci corpul: astfel, tulburările bolii, febra, epilepsia, beţia, leșinul, sincopa, convulsiile, pierderea de cunoștinţă constituie tot atâtea puncte de tangenţă cu moartea. Lucreţiu n-o spune, dar o putem extrapola… Moartea este un leșin din care nu ne mai revenim. Ca atare, ea pare o alunecare, mai mult decât o cădere, un pas greșit, mai mult decât o prăbușire.

Lucreţiu scrie:

„Îmbucăţit se-mprăștie, iese din trupuri, deci moare” 209.

Cu acest vers simplu, fără să pară așa, el bruschează orice viziune despre lume care ar presupune că după moarte sufletul încă mai trăiește, că el continuă să fie și că va putea deci cunoaşte un anumit număr de întâmplări: mântuire sau damnare.

Ipoteza viitorului *post mortem* al sufletului imaterial face posibilă religia. A afirma că sufletul se naște, trăiește și moare, că el iese din neantul de dinaintea combinaţiei de atomi pentru a regăsi neantul după aceeași combinaţie de atomi, înseamnă a preda un adevărat mesaj de pace: moartea, spune Lucreţiu, nu vă va aduce nimic de care să vă temeţi. Ea este numai modificarea unei stări fizice – fizice în cele două sensuri ale termenului: fizica, ca disciplină științifică, și fizic, care trimite la anatomie, la fiziologie.

Ce-l diferenţiază pe cel mort de cel viu? Compoziţia fiinţei care nu mai este aceeași: este același ansamblu atomic, dar într-o îmbinare care nu mai este aceeași. Este o cantitate asemănătoare de atomi, dar într-o îmbinare diferită. Înainte, există un suflet animat de un suflu, de un spirit, atomic și el, de o energie, o vitalitate, un instinct, „putere și viaţă” 210; după aceea, sufletul este desfăcut, descompus, destructurat, *dezanimat,* dacă se poate spune așa.

La capătul lungii sale deconstrucţii fizice (epicureice) a metafizicii (platoniciene), Lucreţiu scrie:

„Moartea e deci im nimic pentru noi și nici nu ne privește, Căci, în fiinţa lui, credem că sufletu-i pradă pierii. Și după cum altă dată noi nu am simţit vreo durere, Când năvălit-au să lupte asupră-ne puni din tot locul, Când zguduit tot pământul de cruda lovire-a lui Marte, Se-nfiora de-ngrozire sub bolta adâncilor ceruri, Când se-ntrebau, pe uscat și pe mări, muritorii cu grijă, Cărui din neamuri avea să îi cadă a lumii domnie, Astfel, când nu vom mai fi, despărţindu-se unul de altul Trupul și sufletul care fiinţa-mpreună-o formează, Siguri să fim că nimic n-ar putea pe cei daţi nefiinţei Nici să-i atingă și nici să le pună-n mișcare simţirea, Chiar contopindu-se marea cu ţărmul ori

cerul cu marea. Chiar de-am primi că-și păstrează și spirit și suflet simţirea

Și după ce au ajuns despărţite cu totul de trupuri, Tot nu ne-atinge nimic pe noi oamenii ce-avem o fiinţă Numai prin strânsă-nsoţire, unire-ntr-un trup și un suflet. Chiar dacă vremea ar strânge materia trupului nostru şi după moarte ar face din nou întocmirea de-acuma. Chiar dacă iarăși ne-ar fi dăruită a vieţii lumină, Tot n-am putea fi atinși nicidecum prin asemenea faptă, Căci sfâșiat este lanţul ce leagă amintirile noastre, Nu ne privește acum cu nimic ce am fost înainte.

Nici nu simţim vreo grijă gândind la fiinţa de-altdată, Căci dacă-ntoarcem privirea spre vremea imensa trecută şi ne gândim că materia-i mult în mișcări felurită, Cu ușurinţă putea-vom s-ajungem cu toţi la credinţa că elementele toate ce-acum ne formează fiinţa Fost-au și odinioară la fel ca acum întocmite, Dar amintirea nu prinde asemenea stare, căci lanţul Vieţii a fost întrerupt, și pornit-au așa în neștire Orice mișcări răzleţite cu totul de-a noastră simţire. Vezi, pentru ca suferinţa și nenorodrea s-atingă Pe cineva, e nevoie să fie el însuși în viaţă Rele când vin: dar cum moartea fărâmă viaţa şi-oprește să o mai bântuie iar însoţite alaiuri de rele, Poţi încheia că nu ai de nimic a te teme în moarte: Cela ce nu mai viază nu știe ce-i nefericirea.

N-are a face de-a fost sau nu zămislit altă dată, Căci muritoarea viaţă, a-nfrânt-o o veșnică moarte”[193].

Moartea fiind o simplă dezorganizare a materiei, la ce bun, prin urmare, să ne temem de ea? Ce diferenţă între a fi ars sau uns cu miere și mirodenii, acoperit cu pământ sau pus într-o groapă apoi mâncat de vreo hienă ori putrezind în humus?

Lucreţiu citează atunci un epitaf înainte de a-l comenta. Iată epitaful:

„Cum ești așa cufundat în eternă adormire, întruna Veac după veac vei rămâne lipsit de durere și chinuri, Noi însă-aproape de rugul grozav ce te schimbă-n cenușă,

193[2n] *Ibid.,* v. 830-869, pp. 118-119 *(n. t.).*

Necontenit am tot plâns și din piept n-o putea să ne smulgă Vreme ce vine de-acum niciodată durerea de-a pururi”[194].

Iată comentariul:

„Însă când totul nu e decât somn și un veșnic repaus, Cere-i să-ţi spună acesta ce vede atâta de groaznic, ia să se mistuie astfel în jale lipsită de capăt.

Alţii întinși la ospăţuri, ţinând cupe pline în mână şi cu-a lor frunte umbrită de flori, fac la fel când adesea Spun cu durere: «Bieţi oameni, e scurt al plăcerilor farmec, Iată acum a trecut și nicicând să-l întorci nu se poate». Parcă tot răul cel mare de care ţi-i frică în moarte, Este de-a fi mistuit, de-a fi ars de o sete aprinsă, Ori de-a simţi vreun regret după una ori altă plăcere. Nimeni nu-i ars de dorinţi după sine și propria-i viaţă, Când, cufundate în somn, sunt și suflet și trup în odihnă. Dar să gândim toţi atunci că așa e și-n somnul cel veșnic şi că deloc vreo părere de rău nu ne poate atinge. Apoi, în somn elementele împrăștiate în membre Nu rătăcesc depărtate de tot ce-i mișcare-a simţirii Căci, la trezire, un om îşi recapătă-avutele simţuri. Crede atuncea că moartea e și mai puţin pentru tine, Dacă se poate ceva mai puţin decât nimicnida, Căci negreșit sunt mai mari tulburări, risipiri de materii După pieire, și nimeni trezit nu se-ntoarce la viaţă, Dacă, de moarte cuprins, îl învăluie giulgiu-i de gheaţă” 213.

Altfel spus: dacă moartea nu este nimic altceva decât un somn etern, de ce să ne formalizăm și să plângem? Cine nr. vărsa lacrimi pe cel care doarme? De ce să plângem un nomn asemănător, care ar dura însă mai mult? Ar trebui dimpotrivă să ne bucurăm că somnul, care îndepărtează chinurile și suferinţele, durerile și necazurile, n-are sfârșitcăci astfel chinurile și suferinţele, durerile și necazurile nu vor reveni niciodată. Moartea este somnul a ceea ce ne afectează.

Dacă viaţa a fost fericită, atunci trebuie să binecuvântăm ceea ce a avut loc; dacă ea n-a fost fericită, de această dată trebuie să binecuvântăm faptul că o

194 *Ibid.,* III, v. 904-908, pp. 120-121 (h. /.).

părăsim; în ambele cazuri, fie într-unul, fie în celălalt, n-avem decât bune motive de a vedea moartea sosind! Într-un caz, ea sosește ca un foc de artificii, ca un buchet final; în celălalt, ca stingerea unui incendiu…

Dacă acela care se plânge este un bătrân, atunci este un ingrat pentru că nu-și dă seama că și-a depășit data de perempţiune de multă vreme; el greșește în același timp că nu știe să profite de prezentul în care continuă să fie viu și să-și strice acest moment cu frica viitorului. Trebuie lăsat locul tinerilor, ceea ce bătrânii săi au făcut într-o zi, pentru ca el, fostul tânăr, să poată exista și să-și trăiască tinereţea la timpul său. Este în ordinea lucrurilor ca moartea să-l ia pe fiecare, când îi vine ziua și ora, care sunt potrivite, de vreme ce natura a decis astfel.

Dacă suntem tineri și nu vrem să murim sub pretext că n-am trăit destul și că am vrea să profităm încă de viaţă (pe care totuși o vorbim de rău atât de des…), atunci trebuie să știm că un an, ba chiar zece ani în plus nu adaugă și nici nu reduc nimic din necesitate. Căci cele două neanturi, cel din care venim și cel spre care mergem, nu sunt mai puţin atotputernice dacă li se taie un an sau zece ani…

„Totuși, oricât am trăi, n-om putea cu nimica restrânge Timpul dat morţii, nimic n-om putea să tăiem din acesta, Pentru ca nimicnicia să aibă-o durată mai scurtă.

Poţi, aşadar, să îngropi generaţii oricâte de-a rândul, Moartea, da, tot ea te-așteaptă, ea singură veșnică-n lume. Fie că unul chiar azi părăsit-a a vieţii lumină, Fie că altul murit-a cu luni și cu ani înainte.

Nimicnicia va fi pentru ei deopotrivă de lungă”[195].

În fine, neantul de unde venim nu ne sperie, de ce deci neantul spre care mergem ne-ar speria? Sunt ţesute ambele dintr-un același fir:

„Uite îndărătu-ţi și vezi ce neant pentru noi este vremea

Fără sfârșit ce s-a scurs înainte ca noi să ne naștem:

Iată oglinda în care natura la toţi ne arată

195 *Ibid.,* III, v. 1087-1094, p. 127 (/». /.).

Ceea ce vremi viitoare vor fi pentru noi, când ne-om duce. Oare-ţi apare în ea ceva ce e trist, ce-nspăimântă

Sau, dimpotrivă, odihnă mai lină ca somnul cel dulce?”[196]

Nu există infern, continuă Lucreţiu. Nici supliciul lui Tantal, nici Styxul de traversat, nici Luntrașul pentru a conduce barca, nici Sisif împingându-și stânca, nici Cerberul păzind infernul, nici Tartarul umplut de flăcări, nici Furiile pentru a pedepsi sperjurul și pariddul, nici Tituos chinuit, nimic din toate acestea nu există: infernul are realmente loc, dar el este pe pământ – acolo omul îşi pedepsește seamănul în temniţe sau aruncându-l într-o prăpastie, cu smoală și foc, cu fiare și cârlige, cu lanţuri și gâde…

Ne rămâne de la Lucreţiu acest lung poem aproape întreg; dispunem deci de un mare număr de versuri pentru a cunoaşte integralitatea gândirii sale despre moarte. Ignorăm care a fost într-adevăr gândirea lui Epicur despre această problemă de vreme ce, din cele trei sute de cărţi ale întemeietorului epicureismului, nu ne mai rămâne nimic – cu excepţia a trei scrisori, dintre care una singură este consacrată parţial acestui subiect și câteva fragmente ca niște pietricele.

Dar există la Epicur o idee forte care nu se găsește în *De rerum natura.* Este o formulă interesantă din punct de vedere formal, un chiasm, ceea ce o face ușor de memorat pentru a dispune de ea în toate momentele vieţii. Este următoarea: „De aceea, moartea, cel mai înfricoșător dintre rele, nu are nicio legătură cu noi, dat fiind că atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm”[197].

Nu-i vorba aici numai despre o formulă frumoasă, agreabilă în legănarea sa, eficace în cadenţa sa, ci și despre o idee forte și robustă care-și produce efectele: *fie ai murit,* iar treaba s-a sfârșit, ea nu va mai putea fi un rău

---

196 *Ibid.,* III, v. 972-977, p. 123 *(ii. /.),*

197 *Scrisoare către Menoiceus,* XXVII, 125, în Diogene Laertios, *op. cit.,* p. 339 («.<••••

de vreme ce ia tot ceea ce face posibilă această judecată că este un răumateria descompusă a creierului atomic care gândește, sufletul material și mintea tot atât de materială care animă fiinţa, facultăţile intelectuale, și ele tributare atomilor; *fie n-ai murit,* deci, La Palice[198] ar confirma-o, suntem încă vii, prin urmare la ce bun să ne complicăm viaţă cu această idee a morţii care va veni și care n-a venit încă.

Astfel, în majoritatea timpului, moartea este o *reprezentare* asupra căreia avem putere – este toată funcţia filosofiei și sensul celebrei fraze a lui Cicero în prima dintre *Tusculane,* după care a filosofa înseamnă „a învăţa să mori”; când ea nu este reprezentare, ci *prezentare,* moartea acţionează repede și ne ia cu sine.

Trebuie considerate și condiţiile de scris ale lui Epicur, în Grecia secolului al IV-lea înaintea erei comune, pentru a înţelege această gândire: în Atena lui Alexandru cel Mare, medicina seamănă mult cu o amestecătură de magie, deci de religie și de reţete de cumătră; mortalitatea este abundentă; speranţa de viaţă, scurtă; îngrijirile, puţin eficace; chirurgia, fără asepsie și fără antisepsie demne de aceste nume, adesea mortală; boala este fie banală, și trece cu gândirea magică, natura făcându-și treaba fără intermediari, fie ia o persoană cât ai clipi. Să adăugăm la aceasta credinţa populară în zeii care prezintă această lume ca tranzitorie, iar lumea de după, ca destinaţie inevitabilă. Moartea este deci o trecere și nu un sfârșit.

A concepe moartea în acest mod n-are mare lucru în comun cu condiţiile contemporane. Progresele pe terenul medicinii, al farmaciei, al chirurgiei, al igienei creează o situaţie intermediară: nu aceea, binară, a celui viu și sănătos sau a mortului care nu mai este sănătos, ci a terţului, a mortului viu care este muribundul sau persoana atinsă de o boală incurabilă, în care moartea *prezentată* în

198 Jacques de Chabanne, senior La Palice (1470-1525). Soldații săi i-au dedicat un cântec în care un vers spunea „un quart d'heure avant sa mort il faisait encore *envie* (dorință)", deformat în „un quart d'heure avant sa mort, il était encore *en vie* (în viață)". Iată cum a apărut prima lapalisadă, afirmație atât de evidentă încât provoacă (su)râsul (n. /.).

cotidianul patologiei poate lua un loc major și perturba moartea *reprezentată.* Să știi că vei muri, dar în absolut, nu este același lucru cu a ști că vei muri în relativul unui timp dat: a muri cândva nu este același lucru cu a muri astăzi… A nu ignora că suntem muritori este un lucru, dar cu totul altul că vom muri în săptămânile, în zilele sau orele care urmează… îi lipsește astfel acestei frumoase gândiri a lui Epicur o dimensiune intermediară: *quid* a celui care este viu, deci nu mort, ci viu aproape mort sau mort încă un pic viu?

Rămâne această idee consolatoare despre moarte ca somn etern, ca repaus fără trezire sau ca adormire fără zori, liste ideea lui Catullus. Nimic de temut din acest neant, lucrul a fost explicat de Lucreţiu; el este ţesut din aceeași stofă ca și noaptea.

Iată de ce, în felul său, mitologia a gândit bine moartea şi a dat în expunerile sale o formulă care permite s-o îmblânzim – cel puţin din punct de vedere intelectual, ceea re este o primă etapă înaintea punerii în practică a acestei terapii prin cunoaştere. La greci, există un zeu al morţii, Thanatos, și un zeu al somnului, Hypnos. Bineînţeles, ei simt înrudiţi: Hypnos este fiul lui Ereb (întunericul din Infern) și al lui Nyx (Noaptea) și este *fratele geamăn* al lui Thanatos (Moartea)! Asta spune totul… Hypnos are o mie de copii, dintre care Morfeu (Somnul și Visele care îl însoţesc). Faptul că Moartea are de a face cu întunericul și Noaptea, cu Somnul și Visele ne informează asupra ordinii aceleiași lumi.

Desigur, Lucreţiu s-ar încrunta la ideea că se poate solicita mitologia care reprezintă starea poetică a gândirii pe când, în ceea ce-l privește, el încarnează formula cea mai incandescentă a gândirii ştiinţifice. Dar registrul poetic, liric, permite să mergem mai repede economizând demonstraţia: imaginea forţează sufletul celor mulţi, mai sigur decât o analiză care nu este audibilă decât de câţiva.

Romanii nu s-au mulţumit, cum se spune de prea multe ori, să dea un nou nume latin vechilor divinităţi grecești. Desigur, cunoaştem perechile Zeus și Jupiter,

Dionisos și Bacchus, dar romanii dispun în egală măsură de propriile lor divinităţi: de exemplu Quirinus, care este Romulus divinizat, sau Hersilia, transformată în zeiţa Hora.

Nu-i găsim pe Hypnos sau pe Thanatos la drept vorbind la romani, dar se întâlneşte Somnul numit *Somnus*. În afară de o scurtă menţionare în trecere în *Fastele* care descriu sărbătorile romane, găsim o lungă dezvoltare despre acest zeu uitat, la același Ovidiu, în *Metamorfoze.*

Ce aflăm despre „trândavul Somn”[199]? Că trăiește într-o peșteră înfundată în munte la hotarele lumii vizibile și cunoscute; în niciun moment al cursei lunii pe cer, razele acesteia nu reușesc să intre în peșteră; din sol ies nori deși și scufundă totul într-o lumină crepusculară, iar cocoșul nu cântă niciodată pentru a anunţa Aurora care nu vine; nici câinii și nici gâștele, cu auzul atât de fin, nu fac niciun zgomot; domnesc aici muţenia și odihna; apa râului uitării, Lete, curge încetișor la poalele unei stânci, iar murmurul său te invită la somn; în faţa intrării peșterii înfloresc maci care se clatină în vânt și cu ei

„O mulţime de ierburi.
Din sucul cărora noaptea umedă strânge-afionul
Și-l răspândește pe întunecatul pământ”;

pentru a evita scârţâitul ţâţânilor ușilor nu există uși; nu există niciun paznic care să păzească pragul;

„În al peșterii mijloc
Un pat înalt de abanos, încărcat cu mari perini de pene, Tot negre și-acoperit cu o pânză întunecată;
Zeul și-ntinde aici moleșitele lui mădulare”[200];

În jurul lui stau culcate visele „cât simt într-o holdă”[201] și cu înfăţișări bizare. Când, după ce a gonit

---

199 Publius Ovidius Naso, *Metamorfoze.* Ediție îngrijită de Dorin Onofrei, Chișinău, Gunivas, 2007, Cartea a unsprezecea, v. 593, p. 282. Această ediție reia traducerea lui Ion Florescu, însoțită de notele lui Petru Creți a, apărută în 1959 la București, Editura Academiei R.P.R. *(n. t.).*

200 *Ibid.,* XI, v. 610-612, p. 282 (n. /.).

201 *Ibid.,* XI, v. 614, p. 282 *(n. I.).*

aceste vise care o împiedicau să ajungă la zeu, Iris, zeiţa-curcubeu și mesageră a zeilor, intră la el, strălucirea sa tulbură întunericul în care moţăie zeul; acesta, obosit, cu ochii îngreunaţi, aproape închiși, se ridică puţin, cu greu, apoi rocade pe pat, capul său se clatină și cade, bărbia lovindu-i pieptul; o ascultă pe Iris care vine să-i ceară să intervină împreună cu visele pentru a-l minţi pe un zeu; ea pleacă foarte repede căci începe să simtă cum o cuprinde somnul și îl înceţoșează mintea; el îl trimite pe unul dintre miile sale de Iii, Morfeu, să îndeplinească misiunea, apoi adoarme din nou imediat vârându-și capul în perne. Morfeu creează visele în care oamenii intră și se găsesc ca în realitate. Astfel el produce realul, face visele adevărate și falsifică realitatea, în consecinţă, viaţa este un vis. Iar moartea? Poate că și ea este un vis? Sau chiar visul unui vis?

Oricum, în acest joc între somn și noapte, vise și moarte, ficţiune și realitate, realitatea ficţiunii și ficţiunea realităţii, Moartea conduce balul. Lucreţiu ne învaţă că toate aceste cifre sunt atomice; nu greșește. Dar Catullus are și el dreptate: Moartea este un „mare somn”.

A fost fraza spusă într-o zi de tatăl meu în faţa cadavrului fratelui său într-o morgă care mirosea a neant. Eram amândoi; el nu arăta nicio emoţie; stătea drept lângă mine, tăcut, știind că mezinul său îl precedase într-o călătorie pe care o voi face și eu și că-i supravieţuiește potrivit ordinii lipsei de judecată. A oftat încetișor, a ridicat din sprâncene și mi-a spus, privindu-mă ca purtat de lumina unei stele venite de foarte departe: „Iată-l plecat în marele somn”. Apoi se întoarse la tăcere. Această tăcere apăsătoare mă însoţește ca niște provizii de drum.

Intermediul 3

*Poemul cinic al lui Lucreţiu f* în două sau trei cărţi, Pierre Vesperini revoluţionează filosofia antică. De la primele rânduri din *Lucreţiu. Arheologia unui clasic european* (2017), el anunţă culoarea: „Există astăzi ceea ce am putea numi un mit al lui Lucreţiu. Acest mit povestește că a existat la Roma, la sfârșitul Republicii, un omfilosof

sau poet, nu se știe prea bineanimat de convingeri epicureice, care, doritor să le transmită contemporanilor săi credinţa sa, ar fi compus un poem didactic: *De rerum natura.* Acest poem, prea «radical» pentru timpul său, prea «modern», ar fi trecut complet neobservat, ca și autorul său. Ar fi stârnit de asemenea neîncrederea regimului imperial, apoi a Bisericii, ceea ce ar explica faptul că n-a fost aproape niciodată citat în Evul mediu. Din fericire în Renaștere, redescoperirea poemului de către umaniști i-a permis Europei să se iniţieze în teoriile lui Epicur, contribuind astfel la distrugerea lumii medievale, deci la venirea lumii moderne”[202]. Iată mitul…

Acest mit este adevărat pentru toată lumea de numeroase secole. Cristalizarea acestei versiuni a fost gravată în marmura dicţionarelor, a enciclopediilor, a manualelor școlare din clasele terminale, a seminarelor universitare, a cărţilor scrise despre acest subiect, a traducerilor textelor antice, a notiţelor Wikipedia, a istoriilor filosofiei, inclusiv a contraistoriilor filosofiei!

Pierre Vesperini explică traseele filosofiei în lumea iinlică. Am greși dacă ne-am imagina că schema universitară ar fi pertinentă pentru a gândi școala filosofică și că ar trebui să credem că filosofia n-ar fi concentrată decât în aceste locuri – Academia, Lykeionul, Porticul, Grădina etc.

Există o filosofie populară la care poporul accede prin teatru, comedie în acest caz, care-i pune în scenă pe filosofi și îi citează – este platoul de televiziune al epocii… Pitagora nu este numai un șef de școală, este și un filosof care este dansat în pantomime. Filosofii dau conferinţe publice căutate. Doar burghezia a inventat separarea între cultura elitistă, a sa, și cultura populară, cea a celorlalţi.

Cultura greacă este considerată de romani ca o pradă și este utilizată în acest spirit. Obiectele grecești aduse la Roma nu mai sunt obiecte cultuale, ci obiecte culturale. Filosofia romană nu este pur și simplu un decalc

---

202 *Lucrèce. Archéologie d'un ehissh/ue européen,* Paris, Editions Fayard, 2017, p. 11 *(u. /.).*

al perechii sale grecești. Lucreţiu nu este filosoful roman care traduce în versuri latine gândirea lui Epicur.

Pierre Vesperini examinează de asemenea statutul textului filosofic. Și aici trebuie să ne ferim a ne gândi că opera modernă îi este modelul. Aceste texte filosofice simt înainte de toate manuale destinate oratorilor în perpetue lupte retorice pentru a accede la putere. Ele sunt rezervoare de gândire utile pentru a parveni și nu manuale de educare personală, subiectivă, individuală. În niciun caz nu este vorba despre catehisme filosofice.

La Roma nu există școli filosofice. Dacă filosofii sunt expulzaţi, nu este pentru că sunt filosofi, ci pentru că propagă idei asocialedezangajarea politică în acest caz. Ceea ce nici Republica și nici Imperiul nu pot permite.

Dacă Lucreţiu nu este un filosof roman care traduce în versuri latine gândirea lui Epicur, atunci ce este? Pierre Vesperini spune clar: Lucreţiu, prezentat ca un filosof epicureic, nu era nici filosof și nici epicureic… Roman, da. Dar nu filosof și nici discipol al lui Epicur.

Căci Lucreţiu este un poet profesionist. Altfel spus, un om a cărui meserie nu este de a gândi, ci de a-i amuza pe cei

POEMUL CINIC AL LUI LUCREŢIU bogaţi care îi dau comenzi. În istoria antică, statutul poetului este dezonorant, căci este asociat cu plăcerea. Dar, la Roma, a-i da celuilalt plăcere este demn de dispreţ – este o funcţie asimilabilă celei a codoșului și a prostituatei, a dansatorului și a comediantului, a cântăreţului și a gladiatorului, a bucătarului și a efebului.

Poetul este asociat cu banchetele în cursul cărora se citesc texte pentru a-i amuza și a-i distra [pe stăpâni]. Există sclavi însărcinaţi cu lectura publică, căci este infamant chiar de a-ţi pune vocea, ca și corpul, în serviciul altuia – ca și de a scrie versuri.

Lucreţiu vine deci din această lumeși nu din filosofie. Senatorul Memmius care i-a dat comanda acestui text nu este o persoană care trebuie convertită la înţelepciunea epicureică, ci un mecena ce trebuie distrat, amuzat.

Lucreţiu nu scrie dacă nu este plătit pentru asta.

Lucreţiu este autorul altor piese, în special versuri ludice și erotice, din nefericire pierdute, dar despre care vorbesc câţiva autori. Nici acestea nu sunt epicureice. Când Memmius i-a plasat comanda, el era deja un autor celebru și reputat.

Plecând de la principiul că hexametrul este versul genului epic, Pierre Vesperini conchide că poemul *De rerum natura,* de vreme ce este redactat în versuri de șase silabe, este, ca *Iliada* și *Odiseea* care sunt compuse după aceleași reguli, o epopee. Epopee a ce? A tot ce este… în acest sens, poemul subliniază mai puţin epicureismul cât un gen enciclopedic de tip aristotelician!

Lucreţiu nu intenţionează să producă o operă educativă și filosofică, ci o operă amuzantă și poetică. *De rerum natura* este o operă de artă – și nimic mai mult… Ea trebuie să amuze în banchete sau cu ocazia momentelor de destindere romane, oţiul, dar cu siguranţă nu pentru a-i aduce la epicureism pe romanii rafinaţi care ascultă textul.

Dacă auditorilor le-a plăcut comanda, atunci se fac copii care circulă în teatre, banchete sau alte locuri private. Se poate de asemenea citi textul când ești singur, acasă. Apoi circulă fragmente, sunt cunoscute pe de rost, memorizate sub formă de citate pe care le reiau alţi poeţi fără a le cita – epoca n-a inventat încă drepturile de autor…

Fracţionarea poemului cu intertitlurile redactate în epocă, chiar dacă nu simt de Lucreţiu, pledează în favoarea lecturilor fragmentelor alese – citim versurile despre invocarea lui Venus sau dansul atomilor, crearea limbajului ori funcţionarea trăsnetului, mecanismul iubirii sau critica superstiţiei sau a oricărui alt subiect.

De ce se dă comandă? Pentru a-ţi lega numele de posteritate, un tropism roman. De fapt, dacă Memmius nu l-ar fi solicitat pe Lucreţiu, numele său ar fi rămas necunoscut. Poetul creează valoare adăugată unei vieţi care-și depășește limitele impuse de moarte.

Când un om bogat se interesează de serviciile unui

filosof, el nu alege un stoic sau un epicureic, un pironian sau un aristotelician, ci vrea o ființă cultivată și savantă, dar mai ales o persoană care să dispună de înalte calităţi morale și să le manifeste – vitejie, curaj, răbdare, care să permită stăpânului să se inspire din ele. Prioritatea nu este deci dată capului plin sau capului bine făcut, ci capului puternic. Desigur că nu este vorba nicidecum, contrar afirmaţiilor lui Pierre Hadot, despre directori de conștiință asociaţi unei școli și care și-ar propune o educare ideologică și spirituală. Nu-ţi iei în serviciu un epicureic pentru a deveni epicureic, ci pentru a-ţi făuri un suflet roman viril. Puţin contează flaconul filosofic, cu condiţia să obţii beţia echităţii.

Pierre Vesperini scrie cu litere cursive o frază uluitoare: *„Romanii nu credeau în știința filosofilor” 222* – iată din ce motive niciunul dintre ei n-a putut fi făcut directorul de conștiință al niciunui roman. Literatura latină abundă arătând că filosofii nu sunt luaţi în serios, că sunt consideraţi ca niște oameni de vânzare, că rivalizează în dispreţ între ei cu ajutorul întrecerilor verbale, că se vând celui care dă mai mult și seduc în acest scop cu retorică și sofistică. În *Filosofii la mezat (Vitarum audio),* Ludan din Samosata va exprima admirabil și provocând râsul în ce discreditare căzuse această stirpe.

Alegând un filosof, poţi de asemenea să-ţi oferi o imagine. Când optezi pentru un epicureic, treci drept un roman elenizat; când îi preferi un stoic, dai dovadă de austeritate sau de o duritate pe care dorești s-o afișezi. Este o pură treabă de comunicare care te ajută, în mod politic, să-ţi faci un loc în societate. Filosofia nu este deci o activitate nobilă și demnă, ci un marcator social, o utilitate.

Pierre Vesperini examinează cazul lui Memmius, faimosul comanditar al poemului. Istoriografia dominantă a fost întotdeauna stânjenită de faptul că acel om și-a cumpărat ruinele grădinii lui Epicur din Atena, apoi că a decis într-o bună zi să le distrugă pentru a realiza o operaţiune imobiliară rentabilă. Contradicţie insolvabilă

până la Vesperini.

Contradicţie anulată când înţelegem că, într-o primă fază, pentru a trece drept un prieten al romanilor elenizaţi și a obţine de la ei voturile pentru o carieră politică, este rentabil să dobândești ceea ce rămâne din școala lui Epicur și să faci din ea un semn de pietate în grădina filosofului. O dată ce a părăsit viaţa publică, nu mai are nevoie să treacă drept ceea ce nu era. Începe atunci să șteargă de pe suprafaţa pământului ruinele cu un proiect imobiliar în stare să-i umple buzunarele. Epicureismul lui Memmius era o pură operaţie de afișaj. Lucreţiu n-avea deci nicio dorinţă de a-l converti; oferindu-i acest poem scris la comandă, îi dădea ceea ce plătea celălalt: o cauţiune politică.

Ca dovadă că Lucreţiu nu era epicureic, Pierre Vesperini atrage atenţia cititorului asupra invocaţiei către

**I MÜ** Venus care se găsește la începutul poemului. Lucreţiu o invocă pe zeiţă pentru ca ea să-i dea inspiraţia, pe când, în doctrina Grădinii, zeii sunt indiferenţi la oameni, iar a-i invoca pentru a obţine ceva de la ei subliniază superstiţia manifestă – un cusur contra căruia se bate Epicur.

„Convenţie poetică, se spune de obicei. El nu credea în ea, era la modă”. Deloc, replică Vesperini. Cum ar putea, de la prima pagină a unui text care ar fi epicureic, să înceapă prin a nega unul dintre principiile cele mai evidente ale epicureismului?

La fel, cum ar putea un epicureic să aleagă forma poetică pentru discursul său, de vreme ce Epicur a scris pagini îngrozitoare contra poeziei, vinovată după el de seducerea și vrăjirea cititorilor pe care n-ar trebui să-i atingi decât prin unica rigoare a raţiunii?

Ca bun discipol al lui Epicur, Lucreţiu ar fi trebuit să fie extrem de critic în privinţa religiei. Dar care religie? La Roma, de foarte multă vreme nu se mai credea în nimic, iar toleranţa era mare în această privinţă. Pentru a șoca puterea trebuia mai degrabă să inciţi pe alţii la a nu mai participa la viaţa cetăţii decât să nu creadă în zei. Cât

despre faimosul sacrificiu al Ifigeniei, niciun roman nu mai accepta acest gen de fabulă mitologică. Nu era un mare curaj să-l condamni.

Pierre Vesperini arată că Epicur nu era evident ateu și că el credea realmente în zeii săi. Nu există raţionalism sau ateism în Grădină, ci un politeism cu invitaţia, nu de a-ţi face o subiectivitate modernă, ci de a deveni asemănător zeilor, adică impasibil, fericit, ataraxic – altfel spus: nesuferind de nicio tulburare.

În trecere, Pierre Vesperini îşi reglează de asemenea socotelile cu Epicur. Și aici este o nouă palmă! Căci lucrul este spus clar și demonstrat, Epicur era șeful unei facţiuni, un patron de bandă, gurul unei secte religioase. Și autorul îşi dovedește spusele prin argumente pe care, după el, încetăm să le mai vedem cum le vedeam.

Diogenes Laertios relatează într-adevăr în *Despre vieţile și doctrinele filosofilor* că Epicur îşi insulta adversarii, că-i dispreţuia pe ceilalţi filosofi, că nu-și recunoștea niciun strămoș în această privinţă, nici pe Leucip și nici pe Democrit, totuși ambii atomiști și materialiști cu câteva secole înaintea lui.

În mod obișnuit, erau prezentate aceste argumente ca niște vorbe rostite de cei care îl calomniau. Dar infamele bârfe proferate de inamicii săi nu pot fi reţinute contra lui. Trecem peste… Dar dacă Epicur este acest „guru”, cum spune Pierre Vesperini, atunci toate aceste informaţii se potrivesc de minune în favoarea unui portret de șef de sectă!

Grădina nu este deci o școală filosofică, ci o sectă religioasă organizată pe principiul cultelor cu mistere – cele din Eleusis în acest caz. Muzele se bucură de o veritabilă adoraţie. Se ascultă de rituri, se dau petreceri, se oferă sacrificii, se adaugă libaţii, se cântă. Nu-i vorba de a opune credinţa religioasă raţiunii filosofice, ci de a-i invita pe sectanţi să-i imite pe zei.

Profesorul este identificat cu zeii și este venerat de aici reprezentaţiile, busturile, statuile, gemele, portretele portative ale filosofului. Acesta trebuie adulat, dar și

discipolii săi aleși și membrii familiei sale. El „face să domnească teroarea”, scrie Vesperini223.

Ca guru, Epicur trebuie să fie fără precursori și fără opozanţi. N-are de ce să devină înţelept, căci, în virtutea constituţiei sale atomice, el este deja așa de la sine. Nu mai urc decât să fie un oracol, altfel spus un om a cărui vorbă este de aur pentru că este inspirată. Ceilalţi n-au deci decât să-și joace rolul: să soarbă cuvintele profesorului fără a-l contesta.

Grădina funcţionează ca o sectă având, în interior, prietenii și, în exterior, inamicii. Înăuntru și afară. Înăuntru, devoţiunea este datorată profesorului; afară, inamicii. Dacă unul dintre discipoli părăsește Grădina, el devine un renegat care trebuie stigmatizat prin toate mijloacele. Astfel Timocrate, care spusese că vila trăiește ca o sectă și pe care, din această cauză, a părăsit-o, s-a văzut apoi transformat în inamic care trebuie întinat. Epicureicul Metrodor, care era de altfel propriul său frate, a redactat mai multe pamflete contra lui Timocrate.

Școala îşi făcuse o obligaţie din parusia, „îndrăzneală”. Michel Foucault o salută, dar Pierre Vesperini arată că se înșală. Este vorba mai puţin despre un curaj al adevărului cât despre o invitaţie la critică și la autocritică a celor care nu respectă dogma și care, din această cauză, merită anatema.

În Grădină nu era rar ca un „prieten” să-l denunţe pe unul dintre coreligionarii săi pentru că nu a respectat ortodoxia. „Deci se autodenunţau, îi denunţau pe alţii, erai denunţat. Epicur corecta, admonesta, mustra, insulta, potrivit fiecărei situaţii. Într-un cuvânt, el îndrepta” 224.

Iată ceea ce ne explică Pierre Vesperini. Altfel spus, departe de înţeleptul filosof care predică ataraxia mâncându-și bucăţica de pâine și bându-și cana cu apă, Epicur se dezvăluie un redutabil guru care este venerat, el și ai săi, care exclude, numește, alege, insultă, jignește, recompensează…

Epicureismul nu este deci un ateism, nu este un raţionalism, nu este o critică a religiei, de vreme ce este

una dintre modalităţile sale de manifestare. Zeii lui Epicur nu trebuie gândiţi cu categoriile noastre moderne. Ei nu simt transcendenţi, imateriali, ci trăiesc într-o lume materială și sunt ei înșiși constituiri din atomi. Pierre Vesperini scrie: „Zeii erau fiinţe asemănătoare nouă, animate de aceleași pasiuni ca și noi, acţionând și vorbind ca noi, locuind în aceeași lume cu noi. Marea diferenţă între ei și noi este imortalitatea lor, mai exact tinereţea eternă și fericirea lor. Pentru greci, condiţia umană se semnala în schimb prin mizerie, declin și certitudinea neantului” 225. Dificil de a face din Epicur un precursor al lui Voltaire și al lui Marx, o verigă majoră între Democrit și Lenin, un pas către emanciparea care ar culmina în filosofia Luminilor! Șef de sectă și guru, Epicur este și un fel de preot politeist…

Semn că poemul lui Lucreţiu nu este un manual de epicureism, faptul că Lucreţiu disertează despre forma atomilor în jumătate din lucrarea sa, apoi trece la altceva, în acest caz la un atac al presocraticilor care, ca Ifigenia, nu mai sunt la modă de mai multe secole. De ce, în schimb, dacă Lucreţiu ar fi într-adevăr un autor epicureic, n-are nimic contra stoicismului, care este școala rivală a epicureismului în acea epocă?

Să adăugăm că Lucreţiu păstrează tăcerea asupra unor subiecte majore pentru un filosof al Grădinii. Mai întâi asupra ideii centrale că plăcerea constituie bunul suveran, apoi asupra absenteismului politic, în fine asupra indiferenţei zeilor.

La fel, Lucreţiu ar fi fost epicureic prin critica imortalităţii sufletului. Pierre Vesperini arată că este vorba despre un loc comun al epocii, nimeni nemaierezând în zeii vechi, că niciun imbecil nu-și imaginează că zeii ar fi creat lumea, în secolul întâi înaintea erei noastre venindu-ne greu să găsim oameni care recunosc că se tem de aștri! Totuși, Lucreţiu consacră un mare număr de versuri acestor chestiuni. Din ce motiv?

Pentru că el nu se înscrie într-o perspectivă militantă epicureică, ci într-o logică distractivă enciclopedică bazată

pe principiul aristotelician. *De rerum natura* nu este deci un poem didactic, ci un poem epic în formă de enciclopedie a tot ce există.

Prin urmare ne punem această întrebare: dacă acest poem nu este un manifest epicureic roman, atunci ce este? O operă de artă. Lucreţiu nu este un filosof epicureic, lucrul este de acum înainte stabilit, ci un poet care lucrează la comandă. Acumulările, listele, cataloagele, inventarele care mișună în poem ne fac să ne gândim la Aristotel care compilează. Cu toate acestea, Lucreţiu nu poate fi numit aristotelician. Comparaţia nu se aplică decât acumulărilor.

În rest, Pierre Vesperini furnizează o altă grilă de lectură; constatând că Lucreţiu „pleacă la război contra riturilor", el conchide că acest fel de luptă „îl apropie de un tip bine cunoscut, identificabil: cinicul. Sau, mai degrabă, dacă mi se permite această expresie, paracinicul, anume cel care utilizează discursuri cinice, fără a se înscrie totuși în tradiţia lor. Acești filosofi ţineau mari discursuri contra credinţei în zei, contra sărbătorilor și a riturilor, contra oracolelor, de asemenea contra miturilor. Ceea ce face al nostru *philosophus,* atunci când lămurește că nu există viaţă după moarte, că Aheronul nu există, că n-au existat centauri" 226. Un *Lucreţiu paracinic* – formidabilă teză care face să se prăbușească o mie de ani de cărţi scrise despre autorul operei *De rerum natural*
Cum ar trebui să fie acest paracinism? îl găsim în radicalitatea adevărurilor greu de auzit și în soluţiile hedoniste. De exemplu? Că vom muri – dar că este ușor de trăit cu această idee; că nu există decât materie și atomi care cad în vid – dar că mecanismul acestei dialectici *compoziţie, decompoziţie, recompoziţie* ne scutește de suferinţă; că zeii există – dar că simt compuși dintr-o materie subtilă și îşi râd cu desăvârșire de oameni; că la moarte sufletul pleacă – dar că nu moare; că plăcerea sexuală n-are nimic de-a face cu sentimentele – dar că este o problemă de afinitate; că iubirea este o ficţiunedar că perechea este o tandreţe; că nu suntem liberi – dar că

devenim astfel de îndată ce știm asta; „[…] că numai în bezne viaţa cumplit se frământă”[203] – dar că filosofia aduce lumină cu ea în acest întuneric.

Lucreţiu demistifică, el știe că este lucrarea oricărui filosof care se respectă, dar nu ignoră că o asemenea acţiune, potrivit căreia este mai bun un adevăr care neliniștește decât o eroare care calmează, declanșează ura celor care vor să fie amăgiţi cu fabule și povești, cu mituri și minciuni, pentru că n-au nici forţa și nici curajul să-și bea paharul cu absint. Aceștia îl dispreţuiesc pe filosoful care-și face treaba și se întorc spre primul preot venit – cu condiţia ca el să le vândă vise care le încântă sufletele de copii.

Despre iubire, de exemplu, Lucreţiu răstoarnă sticla cu absint: iubirea n-are nimic comun cu sentimentele înalte, comunicarea sufletelor imateriale sau fraternitatea intimă a spiritelor complice. Numai hora atomilor este în joc; ei dansează în vid și constituie forme invizibile dar existente în mod real sub formă materială: simulacrele. Sunt acei atomi ieșiţi dintr-o fiinţă care pătrund în atomii unei alte fiinţe și intră într-o relaţie care generează sau nu pofta și dorinţa.

Prin urmare, nu-i nevoie de-a face din ţânţar armăsar: când există dorinţă, nu-i vorba decât despre atomi a căror solidificare ameninţă cu revărsarea, există pentru aceasta case în care se tarifează scurgerea acestei revărsări, iar filosoful va avea înţelepciunea de a se duce acolo pentru a redobândi disponibilitatea pentru înţelepciune.

Cu acest elogiu filosofic al bordelului, ba chiar al bordelului filosofic, suntem departe de Epicur și de asceza sa corporală totală. Este aici o opoziţie între două civilizaţii: cea grecească, mai preocupată de idei decât de realitate, și cea romană, mai interesată de lumea reală și indiferentă la construcţiile mentale; dar și între doi indivizi: un Epicur cu sănătatea șubredă care-și

---

203[w] Titus Lucretius Cams, o/», *til.,* Il, v. 5'1, p. *47 (n. /.).*

extrapolează discipolilor săi idiosincrazia, sperând să-i convertească pe ceilalţi oameni ai cetăţii prin capilaritate și un Lucreţiu dotat cu o mare sănătate concretă care consideră că iubirea nu este o otravă de la care ar trebui să ne abatem cu desăvârșire, ci o mecanică a fluidelor care determină o terapie asimilabilă cu robinetele instalatoriloro simplă acumulare de particule care necesită scurgerea atomică… Apreciem oare mai bine gustul absintului?

Această băutură puternică poate jena sufletele sensibile obișnuite cu zahărul, cu laptele parfumat cu trandafiri – cu miere. Dar ea se dublează cu o poţiune care nu trebuie neglijată și care se dovedește complementul acestei abordări tragice: un elogiu al dulceţii (atomice și ea…) perechii.

Lucreţiu ne invită să punem la îndoială pasiunile în general și pasiunea exclusivă în particular; preţul de plătit pentru aceste aventuri; laudă înţelepciunea de a o alege pe Venus vagabonda:

„Toată sămânţa-adunată, azvârle-o în orișice trupuri” 228.

El știe că fuziunea este o iluzie și că în momentul când crezi cel mai mult că din cei doi se face unul singur ești mai singur ca niciodată; din dorinţa satisfăcută în plăcere se naște o nouă dorinţă; toate acestea se plătesc cu epuizare; abdici, când ești îndrăgostit, de la libertate, autonomie, demnitate, seninătate, reputaţie, avere altfel spus, ești dominat de simulacrele celuilalt; aceste plăceri se plătesc cu remușcări și regrete, cu culpabilităţi și dureri, cu gelozii și chinuri; iubirea te face orb, prost, stupid, spui inepţii despre fiinţa iubită pe care o împodobești cu toate virtuţile și din care nu vezi niciun viciu; urmează adesea paternitatea.

POEMUL CINIC AL LUI LUCREŢIU piedică definitivă; femeile se servesc de capcana care este nașterea pentru a-i închide pe bărbaţi în cușcă.

Contra acestor suferinţe ale unei iubiri neînfrânate, Lucreţiu laudă pasiunea senină: cea a perechii, a bătrânii

perechi, în care iubirea este construită fără Venus, sau după ea, dincolo de ea. Înţelept, filosoful afirmă:

„Obișnuința, să știi, numai ea este-al dragostei faur”[204].

Pierduţi cum suntem în hora atomilor, Lucreţiu propune o deviaţie pentru o nouă lume – cea a unei vieţi tragice, debarasate de dubla nebunie a speranţei și a disperării.

Partea a doua

CEILALŢI

*O MORALĂ A UMANITĂŢII*

***9***

A PROCREA

Metafizica sterilităţii lui Demonax

*De ce facem copii în loc să nu facem?*

Roma lasă femeile să aleagă: mamă sau… târfă! Este deci dificil să găsești în istoria Romei celebrări ale sterilităţii voluntare… Filosofii, poeţii, scriitorii, dramaturgii, istoricii, autorii de comedie, oamenii politici, toţi glorifică soţia sau prostituata, dar nimeni nu se gândește că o femeie poate să fie autentic femeie fără a fi cu adevărat mamăsau să-și comercializeze farmecele.

Știm totuși că demografia Romei a fost foarte dependentă de mijloacele contraceptive: ele explică de fapt că natalitatea n-a fost ceea ce ar fi trebuit să fie dacă sexualitatea ar fi fost pur și simplu corelată cu reproducerea.

Se cunoaşte *coitus interruptus,* bineînţeles, dar și numeroase produse care fie împiedică procrearea, fie interzic gestaţia. Plinius cel Bătrân le sfătuiește pe femei să respire mirosul unei lămpi care tocmai a fost stinsă sau să frece sângele de menstruaţie pe corpul unei femei însărcinate, dar nimic nu asigură eficacitatea acestor metode… Se recomandă spălăturile cu apă, cu vin sau cu alte produse astringente, de exemplu lămâia sau oţetul, iar numeroase picturi romane arată lighene, bureţi și șervete

204 *Ibitl.,* IV, v. 1283, p. 175 (li, /.).

la picioarele culcușului în care nmanţi liciţi sau iliciţi s-au dăruit unul celuilalt. Este sugerată introducerea în vagin a decocţiilor, fumigaţiilor, unguentelor, lichiorurilor, zemurilor confecţionate cu miere, s uleiului vechi de măsline, a rășinii de cedru, a alaunului lichid, a sucului de lerebint, de praz, a plumbului, pentru a copula fără să procreezi. Se prescrie de asemenea perforarea placentei cu andrele din os. Nimic foarte nou sub soare…

Dar, într-o lume care n-a inventat individul ci pe *pater familias,* copilul este condiţia de creare a familiei, deci a moștenirii, deci a transmiterii puterii și banilor, deci a funcţiilor și onorurilor, deci a cetăţii. A vrea să fii liber și fără copii nu este posibil în afara serviciului religios pentru vestale –, de vreme ce funcţia pretinde virginitatea.

Există totuși filosofi, precum cinicii, care spun clar că nu trebuie nici să te căsătorești și nici să faci copii, dar ei distonează în Roma republicană sau imperială.

Cinismul se naște în Grecia cu Antisthenes, apoi cu discipolul său Diogene care îi dă credibilitate. Știm asta. S-a crezut mult timp că nu există filosofie sau gândire cinică, uitându-se că se pretexta absenţa operelor acolo unde nu era decât o lipsă de transmitere a cărţilor, căci filosofii dnid au publicat mult și despre toate subiectele, dar cărţile lor s-au pierdut.

Diogene din Sinope, de exemplu, a scris o *Republică,* un *Tratat de etică, Despre bogăţie,* un *Tratat despre iubire,* un altul *Despre moarte,* scrisori, șapte tragedii și multe alte texte. Exista deci, în afară de o filosofie prin gesturi și exemple, o filosofie prin texte și discursuri.

Care era filosofia lui Diogene? Cultura l-a separat pe om de natură, considera el, dorind să sălbăticească lumea din nou, făcând din animale, în general, și din câini, în special, modele de virtute de imitat pentru a ajunge la înţelepciune.

Această opţiune filosofică îl duce departe, de vreme ce considera că nimic nu se opune incestului sau canibalismului, ale căror interdicţii nu erau, după el, decât convenţii fără reală legitimitate ontologică. Animalele se

împreunează, se devorează, de ce nu și oamenii?

Diogene se pretindea anticonformist și o arăta în ceea ce s-ar putea numi astăzi *performances* [reprezentaţii] sau *happenings* [spectacole improvizate]: el intra la teatru mergând de-a-ndoaselea, îşi parfuma picioarele în locul capului, rătăcea prin Atena târând o scrumbie la capătul unei sfori, se masturba în piaţa publică etc.

În problema familiei, trebuie să plecăm de la fragmentele găsite (în acest caz de la citatele în operele celorlalţi...) și nu de la operele complete, care ne-ar oferi dezvoltări, argumentări, explicaţii, demonstraţii. Se știe totuși că Diogene afirmă clar unuia dintre prieteni, care-l invita să aibă copii: „Nu te teme: ca progenituri, las în urma mea victorii olimpice”[205]trebuie să înţelegem: victorii filosofice ascetice obţinute prin lupte grele contra sa...

Profesorul său Antisthenes îi deschisese calea, de vreme ce afirmase și el: „Preţuiește pe un om drept mai mult decât pe o rudă. Virtutea este aceeași pentru femeie și pentru bărbat. Faptele bune simt frumoase, iar faptele rele sunt urâte. Socotește tot ce e rău ca străin de tine”[206]. Spunea clar că familia, soţul, soţia și copiii nu contau ca atare, dar puteau conta dacă erau oameni de bine, independent de statutul lor familial.

Diogene din Sinope a propus o politică în *Republica.* Se știe că el îndeamnă aici să se abolească diferenţele sociale, să se suprime proprietatea privată, să se termine cu căsătoria, cu sclavia, să se renunţe la armată, să se generalizeze munca manuală pentru toţi, să nu se ţină seama de deosebirile sexuale, să se decreteze egalitatea între sexe, să se invite femeile să ia Iniţiativa sexuală, să se creeze ocazii pentru libertatea sexuală generalizată, să se autorizeze homosexualitatea, să nu se interzică incestul, să se legitimeze, am văzut, canibalismul, dar și uciderea

---

205Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages,* Presses I Iniversitaires d'Ottawa, 1975, p, 6?. (h, /.).
Diogene Lacrtios, *op. cil.,* V, 12, p. 196 *(n. /.).*
206••n

părinţilor și ospăţul sacrificial…

Se înţelege bine că, în această configuraţie, dacă există copii, ei nu aparţin unei familii în special, ci comunităţii; ei sunt deci crescuţi într-un mod, să spunem, comunist Tot așa, această dnică Republică a decretat comunitatea femeilor!

Această gândire radicală greacă nu intră la Roma fără dificultate! Dacă filosoful cinic Crates din Teba (secolele IV-III înaintea erei noastre) face elogiul bordelului și îşi oferă fiica la probă cu treizeci de zile înaintea căsătoriei232, Roma nu glumește cu astfel de lucruri…

În ce fel, cu cine și cu ce succes pătrunde cinismul la Roma? Cinismul roman există; el cunoaşte cinismul grec, bineînţeles, dar aici, ca și în altă parte, îl transformă într-o practică mai puţin radicală, mai puţin spectaculoasă, mai puţin zgomotoasă și mai realizabilă, astfel încât un pod permite să trecem de la acest cinism la… creștinism. Dar asta-i o altă poveste.

Primul cinic roman cunoscut este Demetrius, în secolul întâi al erei comune. Este prietenul lui Seneca. Inaugurează o tradiţie care, la Roma, va dura până la Salustios, în secolul al IV-lea.

Ne putem imagina cum, prin gustul provocării, prin aspectul său rebel, refuzul politicii, dispreţul pentru zei, deci punerea în cauză a întregului fundament pe care este construită Roma (sensul onoarei și al demnităţii, curajul și valoarea militară, pasiunea ascezei și austerităţii, exigenţa civismului și stăpânirea în toate, religia familiei și cea a zeilor cetăţii…), cinicul este anti-romanul prin excelenţă!

Desigur. Totuși, Roma produce un cinism adaptat sieși, în Greda, Antisthenes îi lovește cu bățul pe cei care vor să-i fie discipoli, Diogene insultă, invectivează, dispreţuiește, îi tratează pe oameni drept „lepădături”[207]; la Roma, cinicul Demonax îi mustră pe interlocutorii săi, dar fără severitate, nu strigă, nu urlă, nu jignește și consideră că trebuie vorbit persoanei cu compasiune, ca

207 '"Diogene Laertios, *op. cil.,* VI, II, 32, p. 201 *{n. t.~).*

un medic adresându-se unui bolnav; nu-i montează pe oameni unii contra celorlalţi, ci, dimpotrivă, se bucură când îi poate reconcilia pe cei care sunt supăraţi. În „Viaţa lui Demonax", Lucian din Samosata spune că era „blajin, iubitor, și voios"[208], fără să facă totuși concesii doctrinei. Căci în privinţa formei se deosebește în definitiv de tovarășii săi filosofi greci. La Atena, se amestecă în pasiunile triste și în delectarea mohorâtă a cinismului; nu la Roma. Iată de ce Demonax era iubit de oameni și nu avea inamici. Lui Demonax îi plăcea să râdă, iar râsul său roman care trimite la umor nu este râsul grec care însoţește ironia mușcătoare sau cinismul ofensator. Demonax spunea: „[...] pentru mine, respect pe Socrate, admir pe Diogene și pe Aristip"[209] – este un program filosofic clar.

În Imperiul roman, există și un cinism popular care n-a lăsat urme scrise, cu excepţia cinicilor știutori de carte. El îi privea pe oamenii simpli și săraci, muncitori, lucrători, cizmari, hamali, apretori și alţi meșteșugari mărunţi care-și luau desaga și bățul, arborau barba hirsută, apoi cerșeau pe străzi practicând asceza recomandată de școală. Acei oameni trăiau din ce le aducea cerșitul, câţiva bani sau ceva mâncare.

Cât despre zămislire, nu există text explicit care să ne dea poziţia cinicilor – pe care o cunoaștem totuși și despre care știm că apără fie o metafizică a sterilităţii, fie o educaţie colectivă a progeniturilor într-un dispozitiv în care femeile sunt comune tuturor! Cu excepţia unei glume a lui Demonax relatată de Lucian din Samosata în *Viaţa* pe care i-o consacră: „Epictet îl povăţuia într-o zi în chip de mustrare să se însoare și să facă progenituri, pretinzând că-i stă bine unui filosof să lase urmași potrivit legii naturale: «Ei bine, Epictet, răspunse el, întorcând cu spirit mustrarea, dă-mi pe una dintre fiicele tale» Z236 – ceea ce i-ar fi venit foarte greu să facă de vreme ce nu se străduise

---

208"* Lucian din Samosata, *Dialoguri și confereiile.* Din grecește de Ștefan și Hlefterie Bezdechi, București, (’itsa Școulelor, s. a., 9, p. 323 (». L).

209//>/(/., 62, p. 482 *{n. /.).*

să aplice regula lui însuși și… n-avea copii!

*

În *Istorii* care, între alte minuni, relatează moravurile poporului trac, Herodot ne informează cum se comportă acesta în faţa vieţii și a morţii: „Rudele se așază în jurul nou-născutului și încep să plângă câte rele are să îndure, odată ce s-a născut, înșirând toate pătimirile omului; pe mort însă îl îngroapă jucând și veselindu-se, sub cuvânt că de-acum se află în deplină fericire, scăpat de atâtea necazuri”[210][211].

De ce naiba acel popor pe care epoca noastră l-ar prezenta ca nefrecventabil pentru că-i poligam și războinic, pentru că sugrumă pe mormântul soţului pe cea mai bună dintre femeile sale după ce-a onorat-o pentru că a ieșit victorioasă în lupta care i-a permis să fie desemnată, pentru că are drept tradiţie ca femeile cruţate de sacrificiu să se lamenteze de a fi fost cruţate, pentru că-și vinde copiii în străinătate permiţând în același timp fiicelor sale să se amestece cu bărbaţii, pentru că-și cumpără foarte scump soţiile pe care le supraveghează cu gelozie, pentru că-și asumă vizibilitatea unei inegalităţi între o aristocraţie tatuată și o plebe cu pielea neatinsă, pentru că apreciază că nu există viaţă mai onorabilă decât cea trăită în lenevie, pentru că socotește că este josnic să cultivi pământul, pentru că se gândește că războiul și jaful sunt activităţile cele mai nobile, de ce naiba, spun, a ajuns acel popor la un asemenea grad de înţelepciune, pe când civilizaţia noastră iudeo-creștină, inversând acele valori, râde la naștere și plânge la moarte?

Căci tracii au dreptate: ceea ce-l așteaptă pe copilul care vine pe lume este lumea și nimic altceva. Altfel spus, o viaţă care merge spre moarte fără a putea scăpa de la această direcţie fatală, o viaţă care îi va putea da doar deziluzii, suferinţe, dureri, trădări, minciuni, josnicii,

---

210 *Ibid., 55, p. 491 (n. t.).*

211 Herodot, *Istorii.* Traducere, notițe istorice și note de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef, București, Editura Științifică, 1964, vol. II, V, 4, p. 30 *(n. t.).*

decepţii, oboseli, epuizări, boli, eșecuri, bătrâneţe, doliu, apoi moarte, căci la asta este destinată viaţa activată de părinţii fără conștiinţă care nu sunt decât ruina sufletului…

Cu ce drept un bărbat și o femeie și apoi, de puţină vreme, doi parteneri cu sau fără sex, ba chiar trei fără relaţii sexuale, decid că voinţa lor este de-ajuns să scoată din neant o fiinţă care n-a cerut nimic, nepropunându-i drept proiect decât să piardă în fiecare zi puţin mai mult din viaţa care-l va conduce într-o zi în mormânt?

Pe ce stranii legitimări se sprijină revendicarea dreptului de a avea un copil, când ar părea mai legitim, gândindu-ne la drepturile copilului ce va să vină, să poată dispune de posibilitatea de a se opune apariţiei sale ca fiinţă? Dar, cum nefiinţa nu poate spune că nu dorește să fie, căci ignoră în ce constă ea și cum nici nu dispunem de mijloacele de a auzi părerea nefiinţei despre viaţa pe care doi părinţi înţeleg să i-o aplice, procrearea este întotdeauna o pedeapsă de viaţă impusă de două persoane, să rămânem clasici, unei n treia pe care ei o definesc drept carne din carnea lor – și care se dovedește mai degrabă fiinţa neantului lor. La originea fiecărei vieţi se găsesc întotdeauna două vieţi care au decis pentru ea fără a dispune neapărat de bune motive d» a acţiona astfel.

Cine este destul de stăpân pe sine pentru a avea intenţia să fie pe un copil? Ce motive are să vrea să procreeze dacă este deja vrut de mai mult decât sine? Exigenţa naturii? Incapacitatea de a fi singur? Lipsa iubirii de sine? Aceste trei motive nu epuizează explicaţia, dar sunt majore în dispozitivul procreativ.

*

De ce să facem copii în loc să nu facem? Iată o întrebare pe care foarte puţini şi-o pun. Și se poate ca, pentru a procrea, să fie nevoie tocmai să începem prin a nu ne gândi. A nu ne gândi, a-ţi concedia creierul și a nu te împotrivi restului corpului, cu condiţia să fie acefal. Nu mă gândesc, deci mă reproduc.

Urzica și păpădia, andiva și dovleacul, pirul și

dădaca, acarianul și parameciul, vrabia și vulturul, albișoara și rechinul, măgarul și porcul, cimpanzeul și șarpele, elefantul și șoarecele, toţi se reproduc fără a fi avut posibilitatea de a refuza, căci toate aceste vieţuitoare nu dispun de creierul care permite să renunţi la reproducere.

Am putea chiar să dăm omului o nouă definiţie și să afirmăm că este singura vietate care poate alege să nu se reproducă. Căci nici andiva, nici albișoara, nici șarpele și nici cimpanzeul nu pot să-și spună conștient că opresc procesul în acţiune în sine. În timp ce un om poate.

Trebuie să conchidem că acela care spune *da* ca măgarul este un măgar? Nu chiar… dar totuși un pic. Căci foarte puţini dintre cei care au posibilitatea de a spune *nu* procreării uzează de această libertate. În afară de cei care se gândesc că a te căsători cu Dumnezeu impune monogamia cu soţul lor, inclusiv preoţii și că, datorită acestui fapt, fac legământ de castitate și, normal, îşi pun organele genitale la magazia accesoriilor corporale inutile; de asemenea, în afară de cei pe care boala îi constrânge în a nu se reproduce pentru că impotenţa, infertilitatea, infecunditatea naturală sau culturală, de exemplu în cazul radioterapiilor sau chimioterapiilor organelor sexuale, îi obligă la asta, majoritatea se reproduc.

Există un cuvânt pentru a califica femeile care n-au avut niciodată copii și el sună aproape ca o insultă: nulipară… între nul și nulitate, *nullius* pentru a numi prelatul care nu este legat de nicio dioceză sau de nicio parohie și nulivalent pentru a desemna în chimie ceea ce nu posedă nicio valenţă… Asta exprimă vecinătatea.

Iudeo-creștinismul, zeificând o virgină ce a născut și care a propus acest model anxiogen (pentru că-i de neatins) la milioane de femei timp de secole, n-a considerat niciodată că Maria ar fi fost nulipară. A fost nevoie de acel secol al XIX-lea, ipocrit și pozitivist, 1865 în acest caz, pentru a crea acest cuvânt depreciativ și discriminatoriu. Femeia care n-a făcut copii este nulă.

Religia catolică trăiește din stranii paradoxuri. În

afară de cel care invită femeile să devină asemănătoare Fecioarei refuzând contactul sexual, dar având în același timp copii, există de asemenea cel care permite preoților să facă legământ de castitate, am spus deja, deci să renunțe la orice sexualitate, să nu aibă oficial copii, să-și interzică mariajul, să nu-și constituie nicio familie și, în același timp, să-i învețe pe alții că trebuie să se căsătorească, să facă prund și să constituie o familie sub pretext că Dumnezeu ar fi spus într-o zi: „Creşte-ţi, înmulţiţi-vă, umpleţi pământul” (Facerea lumii, 1: 28).

Pentateuhul, cartea sacră a evreilor, conținând primele cinci texte ale Vechiului Testament, pe care evreii înșiși le numesc Tora, cuprinde deci Facerea lumii în corpusul său. Prescripția familialistă în vigoare pentru creștini valorează în mod egal și pentru evrei.

Tot așa, Coranul multiplică ocurențele care asociază copiii cu prosperitatea – bogății abundente, grădini splendide, pâraie îmbelșugate, mulțimea bunurilor din această lume, turme mari (XVI, 72; XVII, 6; XXVI, 133; XXXIV, 35 etc.). În islam, familia numeroasă dovedește că Dumnezeu și-a întins binefacerile asupra aleșilor săi.

Dubla poruncă, naturală și religioasă, îi determină în majoritatea timpului pe oameni să se reproducă. Cine poate scăpa de ceea ce vrea natura și de ceea ce pretinde Dumnezeu? Doar cel care este gata să se elibereze de regulile naturii și de ordinele religiei… Dar câți simt ei?

Natura se manifestă în mod vizibil la femei de vreme ce apariția sângelui menstrual înseamnă, în majoritatea societăților primitive, trecerea de la starea de fată la cea de femeie: a putea procrea, iată ce definește femeia. Adolescența este o invenție tardivă care permite să întârzii intrarea în lumea adultă, ba chiar tinerilor adulți să rămână mult timp copii. Mult timp sau pentru totdeauna…

Se vorbește astăzi chiar despre *adulescență* pentru a-i califica pe cei care refuză clar să intre în lumea adultă, apărând astfel ca niște figuri emblematice ale civilizației noastre fisurate, în care adultul este o figură îngrijorătoare, neliniștitoare, detestabilă, demnă de dispreț

și ură. Producţia copiilor regi nu se va face fără multiplicarea adulţilor copii. Să trecem mai departe…

Apariţia ciclică a acestui sânge se efectuează la modul primitiv al succesiunii zilei și al nopţii și al anotimpurilor care înscriu corpul feminin într-un determinism cosmic. Ceea ce se întâmplă aștrilor ca și celei mai mici creaturi vii, inclusiv din lumea vegetală, se întâmplă în pântecele femeilor unde acest mister a fost celebrat multă vreme de sărbătorile păgâne ale fecundităţii.

Ciclul menstrual anunţă corpul femeii despre posibilitatea de a fi mamă. Multă vreme, înţelepciunea primitivă a constat să facă din necesitate virtute, voind voinţa care ne vrea și invitându-ne să ne supunem voinţei naturii. Dacă natura a prevăzut ca femeia să procreeze, atunci să consimtă. Era în ordinea lucrurilor; era legea; era astfel. A refuza și a recuza natura însemna a te pune în afara legii naturale, a alege să intri în lumea blestemată a contranaturii, deci în cea a dobitoacelor, a animalelor, a monștrilor. Cine voia cu bună știinţă să fie un dobitoc, un animal, un monstru?

Mult timp homosexualii n-au fost prigoniţi decât pentru că relaţia lor nu putea fi urmată de o procreare, afirmând, în schimb, posibilitatea unei sexualităţi decuplate de la înrudire, maternitate, familie. Prin practicile sale corporale, sodomitul se înrudea cu diavolul care se răzvrătește contra naturiideci contra lui Dumnezeu. Cine putea alege tabăra diavolului?

Iată deci câteva motive principale pentru care oamenii procreează: *orbirea* – nu se gândesc, nu reflectează, nu știu, nu (se) proiectează; *supunerea* – urmează imboldurile naturii, ascultă de determinismul ei, cedează poruncilor lui Dumnezeu, care prelungesc ordinele naturale.

Mai există și altele, precum *conformismul,* care decurge firesc din precedentul motiv. Trăim sub privirea celuilalt care este puternic formatată de ascultarea regulilor și legilor constitutive ale societăţii. Dar o

societate este întotdeauna construită pe o arierlume care îi dă sens. Principele se sprijină pe preot care spune că regula sa provine de la Dumnezeu.

Cel care trăiește sub privirea celorlalţi face precum ceilalţi cu singurul scop de a evita să fie judecat de ei. Incapacitatea de a fi singur joacă un rol major în consimţământul naturii din noi: este și consimţământul dat culturii din jurul nostru.

A apărea în privirea celuilalt ca o persoană care n-are copii înseamnă a trece drept cel care nu știe, nu poate, nu vrea să aibă. În toate aceste cazuri ești imbecil, impotent sau egoist. Cine ar vrea să treacă drept un imbecil? Un impotent? Un egoist?

În consecinţă, să faci ca toată lumea înseamnă să ai pace. Pacea celorlalţi, desigur, dar ea nu valorează nimic, pentru că ei vor găsi alte motive să ducă războiul contra celui care nu se pliază dictatelor societăţii și pentru că această falsă pace a celuilalt poate fi și sfârșitul păcii adevărate pentru sine… Ajung și acolo.

Incapacitatea de a te determina în raport cu tine conduce la a-ţi pune viaţa în mâinile unui terţ: tatăl și mama, fraţii și surorile, bunicii și mamele-mari, rabinul și preotul, imamul și pastorul, colegii și colegele, prietenii și relaţiile, vecinul și vecina, camarazii și tovarășii, înseamnă a trăi pentru ceilalţi – altfel spus a nu trăi.

Căci n-ai putea trăi viaţa altcuiva (părerea altcuiva…) fără a-ţi interzice de a o trăi pe a ta. După cum nu poţi cunoaşte plăcerea sau durerea celuilalt, emoţia sau suferinţa celuilalt, oboseala sau bătrâneţea celuilalt, disperarea sau entuziasmul celuilalt, nu poţi cunoaşte procrearea celuilalt care, nici el prin urmare, n-o poate trăi pe a ta. A nu trăi decât pentru celălalt înseamnă a te asigura că nu vei trăi niciodată pentru tine. Dar copilul pe care-l faci nu este crescut, asigurat, asumat, educat de terţi – ci de tine.

Acest conformism este *slăbiciune*; căci a trăi viaţa pe care ceilalţi vor ca noi s-o trăim înseamnă a nu ne trăi viaţa, ci a trăi viaţa unui terţ. Uneori, adesea, a face un

copil este dorinţa unuia la care celălalt consimte.

Puterea naturii la femei fiind mai evidentă decât la bărbaţi, corpul știe că numărul de ovule în ovare este numărat, niciunul în plus, niciunul în minus, că timpul de asemenea este numărat între copilărie, în cursul căreia nu poţi procrea, și menopauză, care interzice să te mai gândești la procreare. Există deci mai mulţi ani în viaţa unei femei în care natura se aude violent.

Natura, adică hormonii. Epoca noastră intelectuală încearcă să îndepărteze natura cu orice preţ; ea nu vede decât prin cultură, artificiile. N-am fi deci decât produsele culturii, iar natura n-ar fi nimic, căci ne vom fi făcut stăpânii și proprietarii săi – pentru a vorbi limbajul lui Descartes.

Și totuși transsexualii care doresc să-și schimbe sexul au mai puţină nevoie de a se perfuza la opera completă a Judithei Butler, marea preoteasă a teoriei genului cât de a cere să le fie prescrise injecţii de hormoni într-un cabinet medical. Hormoni masculini dacă transsexualul vrea să devină bărbat, feminini dacă a ales să devină femeie. Dacă asta nu este dovada cea mai elementară a faptului că hormonii fac legea, atunci accept să-mi schimb sexul… Ţestosteronul bărbaţilor, estrogenii și progesteronul femeilor constituie un determinism puternic.

Maternitatea fiind de mai multe secole apanajul anatomic, fiziologic și biologic al femeilor, ea rămâne o treabă naturală. Desigur, de mai multe decenii, cultura o acaparează pentru a o desființa, dar fecundările artificiale, procreările asistate medical, gestaţiile pentru altcineva și, în curând, ectogenezele par încă a avea nevoie de un material de bază care rămâne masculin sau feminin. Oricare ar fi genitorii, ei obţin întotdeauna un băiat sau o fatăcu excepţia deraierii naturii de pe calea cea dreaptă.

A vrea ca hormonii să nu ne guverneze total dovedește că acest creier, trecând prin hipofiză și hipotalamus, care și el este o glandă endocrină, dacă nu un organ sexual, poate funcţiona contra propriilor sale îndemnuri și probabil aceasta instituie omenescul în om.

Anxietatea de a nu fi mamă când ai vrea să fii, dar nu mai poţi, conduce uneori să vrei imperios să faci copii. Când crezi că iubești în numele tău, că ești fermecat de o persoană pe care o consideri dotată cu calităţile pe care biologia noastră i le conferă (se știe că iubirea te face orb…), că-ţi imaginezi că ai descoperit prinţul sau prinţesa fermecată, că te simţi încântat de existenţa și de prezenţa unei fiinţe, este că acest creier al nostru, solicitat de ceea ce ai văzut, se scaldă într-o fiertură de ocitocină a cărei funcţie constă în a trimite masculul spre o femelă pentru a rezulta un copil în scopul ca specia să-și asigure astfel viaţa și supravieţuirea.

Poţi să fii deci jucăria acestei anatomii și să vrei un partener susceptibil de a activa dispozitivul procreativ; îi spui mai puţin *da* aceluia sau aceleia decât polipeptidei. Desigur, asta ucide romantismul, dar face să avanseze adevărul. Unii, în materie, preferă romantismul adevărului, dar deziluzia reușește întotdeauna să facă auzită vocea adevărului. Romantismul nu supravieţuiește primelor zguduituri ale realului.

Orbire în faţa adevăratei naturi a lucrurilor, ascultare în faţa naturii, supunere în faţa religiei, conformism faţă de ordinea socială burgheză, slăbiciune în incapacitatea de a trăi pentru sine, anxietate de a nu mai putea răspunde pozitiv la determinismul natural, unii fac de asemenea copii din *neîmplinire psihică.*

Din această neîmplinire purcede o uluitoare afirmaţie. Ea presupune că odraslele constituie un gen de asigurare pe viaţă asupra eternităţii, că, murind, o parte din noi continuă să trăiască în progenitura noastră și că descompunerea noastră în filmul plastic al sicriului (de vreme ce pământul este de acum înainte interzis defunctului…), el însuși conţinut într-un habitaclu de ciment acoperit cu o piatră tombală, se găsește negată de prezenţa ADN-ului nostru în organismul unui urmaș. Oare moartea n-ar exista, atâta timp cât o elice de ADN i-ar supravieţui? înseamnă să refuzăm neantul cu disperarea damnaţilor.

Deși ADN-ul nostru supravieţuiește morţii cadavrului nostru, atât cât mai rămâne un infim fragment, un singur cil, de exemplu, pare de puţin ajutor ontologic să credem că o bucăţică de acid dezoxiribonucleic prezent într-un strănepot îi asigură scheletului bunicului un fel de imortalitate.

Plin de înţelepciune și neluând-o pe ocolite, Teofrast scrie în „Liber aureolus de nuptiis. Epistola adversus Jovinianum" [Cartea de aur a căsătoriei. Scrisoarea împotriva lui lovinianus]: „Pe de altă parte, faptul de a se însura pentru a avea copii, fie ca să nu ne piară numele, fie ca să avem sprijin la bătrâneţe și să lăsăm moștenitori de necontestat, este cel mai stupid lucru"[212]. A spus-o el.

Această dorinţă de a ne prelungi subliniază un *narcisism,* o incapacitate de a gândi lumea fără a o reduce la noi, împiedicându-ne să ne imaginăm morţi, dispăruţi, neantizaţi o dată pentru totdeauna. Să-i cerem descendenţei noastre să ne facă neantul mai blând prin simplul fapt că ea există este una dintre modalităţile gândirii magice cu care se fac religiile. Strigăm: „Un regat pentru o speranţă!", dar nu există nici regat și nici speranţă.

Această sete de a fi chiar în nefiinţă se sprijină pe incapacitatea de a ști ceea ce suntem: apărem din neantul în care ne întoarcem. Între aceste două neanturi, ceea ce se numește viaţă va consta în a rezista la orice ne va conduce spre sfârșitul, dispariţia, abolirea noastră.

Neantul din care venim este ţesut din aceeași stofă cu neantul spre care mergem. Așa cum propria noastră viaţă nu este un reconfort pentru strămoșii noștri morţi acum un secol sau două, dacă nu un mileniu sau două, progenitura noastră nu este o consolare pentru a aborda ţărmurile propriului nostru neant. Înainte de spermatozoidul și ovulul care ne-au constituit, eram într-un

---

212 Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv. în realitate nu există ulii o dovadă că acest text ar apar|ine lui Teofrast, el apărând doar împreună cu scrisoarcti Sfântului Icronlm, „împotriva lui lovinianus" și ulii* lucrări ulterioare *(n. /.).*

neant; este același cu cel în care vom fi o dată morţi. Este o pură fantasmagorie să ne imaginăm că odraslele noastre ne prelungesc…

Pentru a crede o asemenea nerozie, trebuie să ne închipuim nemuritori, să ne iubim prea mult pentru a ne crede coruptibili și perisabili, să ne facem o idee înaltă despre noi ce îndepărtează entropia la care suntem supuși iremediabil. Și când scriu iremediabil, trimit la etimologie: nu există niciun remediu la efectul timpului.

Anticii o știau când, pe cadranele solare, gravau în piatra care măsura trecerea orelor această sentinţă latină plină de o înţelepciune potenţială: *Vulnerant omnes ultima necat,* altfel spus: „Toate rănesc, ultima ucide”. A ignora această lege elementară care privește tot ceea ce este, înseamnă că nu ești. Sau ești pe jumătate, parţial. Înseamnă că trăiești mutilat.

Deci numai o fiinţă mutilată poate crede că toate orele ne-ar răni, dar că niciuna nu ne-ar ucide și că după moartea care n-ar fi chiar o moarte, niște oameni vii ar continua să trăiască pentru noi, ca prin procură, prin simplul fapt că ar împărţi cu noi câteva bucăţele de ADN.

Dar noi nu suntem ADN-ul nostru; suntem ceea ce facem din ceea ce ADN-ul face din noi. Nimic altceva. Dacă nu facem nimic, nu suntem nimic altceva; dacă facem ceva, vom fi produsul acelui ceva. Această *înţelepciune* propune o modalitate a acelui ceva.

În afară de nardsism, altfel spus plăcerea luată cu sine ca un nemuritor în eternitate, există o altă modalitate a acestei neîmpliniri psihice. Este vorba despre *transfer*: el caracterizează o translaţie a fiinţei adultului care, găsindu-și prea grea propria încărcătură existenţială, se dezbată de ea, încredinţând-o copilului său pentru ca acesta să-l elibereze.

Trivial vorbind, adultul îi cere copilului său să reușească acolo unde el a ratat. Copilul funcţionează atunci ca un remediu psihic la suferinţa părintelui său care, nereușind să-și trăiască viaţa pe care o sconta, începe să trăiască prin procură, însărcinându-și fiul sau

fiica să reușească a rezolva enigmele în faţa cărora el se va fi poticnit.

În acest caz, un bărbat sau o femeie cred că au devenit adulţi prin simplul fapt că au devenit tată sau mamă. Dar putem accede la pârghiile de comandă ontologică ale unui copil rămânând noi înșine copii. împingerea unui landou nu conferă de fapt statutul de adult celui care-și exhibă progenitura.

A fi adult n-are nimic comun cu ceea ce riturile iniţiatice ale Viţelului de aur care ne guvernează prezintă ca atare: a conduce o mașină, a obţine o diplomă, a munci, a dispune de o locuinţă autonomă, a accede la o proprietate – nici cu a zămisli.

A fi adult înseamnă a o rupe cu copilăria și adolescenţa; cel puţin cu ceea ce făcea nepăsarea unei epoci, în care principiul plăcerii guvernează totalitatea comportamentelor, o vreme binecuvântată în care principiul realităţii este trăit ca intruziv în hedonismul său sumar.

Este o crimă să zămislești. Nu o crimă directă, brutală, imediată, ci o crimă amânată: căci a da viaţă, înseamnă a da moartea care vine la pachet. Moartea și tot ceea ce seamănă cu ea, luându-și flacăra de la focul său cel rău: suferinţa, entropia, durerea, chinul, supărarea, tristeţea, angoasa, anxietatea, neliniștea…

Căci a scoate din neant o fiinţă care n-a cerut nimic înseamnă a-i propune leagănul la ieșirea din primul neant. Este prima navă care o va conduce la ultima, sicriul, care o va duce în neantul din care a ieșit din cauza sau din greșeala, dacă preferaţi, a doua libidouri care și-au imaginat fals că modul cel mai bun de a crede că va dura întotdeauna ar fi tiâi-l încarnezi în corpușorul unui terţ.

Orice am face, a te naște înseamnă a trebui să mori într-o zi. A fi nu este de altfel decât a fi pentru moarte… A scoate din neant o fiinţă care nu se găsea acolo, căci devine așa ieșind din nefiinţă, pentru a-i da ca singură perspectivă, în mai puţin de un secol, de a se întoarce acolo după ce a cunoscut o viaţă scurtă în care răul, chiar

dacă a luat o parte minoră, sfârșește prin a obţine marea parte finală cu moartea, este o operaţie ontologică grea, adesea executată în mod uşuratic.

Părinţii cred că dau viaţă chiar în momentul în care condamnă la moarte. Căci generarea antrenează destrămareanu-i nevoie să fi citit tratatul lui Aristotel despre acest subiect pentru a fi convins. Numai că, nevăzând atât de departe, ei se bucură de a-l privi pe nou-născut la maternitate, ignorând că numărătoarea inversă spre moarte a început deja, cu nouă luni în amonte.

Antichitatea întreagă a priceput teroarea ontologică de a te fi născut. Se găsesc chiar numeroși gânditori care spun că este cel mai bine să nu te fi născut, având în vedere ceea ce-l așteaptă pe cel născut. În secolul al VI-lea înaintea erei noastre[213], Theognis din Megara scrie în *Elegiile* sale:

„Binele cel mai de preţ e să n-ajungă omul pe lume.
Soarele mult arzător nu-l vadă ochii nicicând.
Iar cel născut să coboare în clipă spre poarta din Hades, Somnul să-l prindă adânc, întroienit sub pământ".

(425 – 428) [214].

Un secol mai târziu, Sofocle scrie în *Oedip la Colonos:*

„Nimic nu-i mai bine decât ca pe lume
Să nu fi venit niciodată.
Ori dacă a zilei lumină-ai văzut-o.
Să faci cât mai grabnic tu cale întoarsă în beznă"[215].

În secolul întâi al erei comune, tatăl de familie Seneca scrie în „Consolaţio ad Marciam" [Consolaţie către Marcia], soţia sa, când tocmai și-au pierdut un copil: „Nimic nu este mai înșelător decât viaţa omului, nimic nu întinde mai multe capcane: pe Hercule, nimeni nu ar fi

213 Theognis din Megara s-a născut în anul 544 î.d.Hr. în original în mod greșit este trecut „era noastră" *(n.* f.).

214 *Antologie lirică greacă.* Traducere de Simina Noica, București, Editura Univers, 1971, p. 40, poemul „întroienit sub pământ" (n. L).

215[nl] Sofocle, *Oedip la Colonos,* în *Tragedii.* Traducere din grecește, prefață, note și indice de George Fotino, București, Editura pentru Literatură I Inlvcrsală, 1969, v. 1224-1228, p. 398 (h. f.).

primit-o, dacă nu ar fi fost neștiutor. Așadar, dacă cea mai mare fericire este să nu te naști, imediat după ea vine, cred eu, ca după o viaţă scurtă să te întord la starea dintâi”[216].

Niciunul dintre acești filosofi care invită să părăsești viaţa cât mai repede n-a trecut pragul lui Pluto cu de la sine putere. Chiar Seneca, despre care se spune că s-ar fi sinucis, n-a făcut decât să aplice sentinţa lui Nero care-i decisese moartea. În același mod cu Socrate, el nu s-a sinucis: a fost sinucis – ceea ce este o modalitate a omuciderii, iar nu a sinuciderii care, desigur, presupune să-ţi aplici moartea, dar cu condiţia anume a unei alegeri libere și voluntare. Însă nici Socrate și nici Seneca n-au avut de ales.

Trebuie deci ca puterea gândirii, care îi împinge pe acești filosofi să scrie că nu trebuie să procreeze, să le spună și că, o dată crima comisă, cel mai bine este să părăsească viaţa, în același timp cu puterea vieţii care i-a făcut să renunţe la ceea ce predicau ei celorlalţi.

Dovadă, dacă mai era nevoie, că determinantă este voinţa de viaţă, voinţa care ne vrea pe noi și luptă contra neantului, care, este scris, va câştiga războiul, în orice caz. Refuzul de a procrea este rezultanta unei gândiri puternice care domină corpul, acolo unde consimţământul trădează un efect al corpului slab care sucombă tiraniei voinţei. Este fie voinţă de putere, fie putere de voinţă. Fie procreaţie, fie metafizică a sterilităţii.

Care este raţiunea majoră adusă de filosofi în favoarea acestei metafizici? Ea este simplă: pentru a lansa un copil într-o lume rea, nu trebuie să iubești copiii. Ceea ce, în gura lui Thales, dă o excelentă formulă. Diogenes Laertios relatează în *Despre vieţile și doctrinele filosofilor* această anecdotă care îl privește: „(a) rămas neînsurat și a adoptat pe fiul surorii sale, iar când era întrebat de ce nu

---

216 In Seneca, *Dialoguri,* II. Ediție îngrijită, note și indice de Ioana Costa. Traducere din limba latină de Ioana Costa, Vichi-Eugenia Dumitru și Șlclnnia Ferchedău. Studiu introductiv de Anne Bănățeanu, Iași, Editura l'ollroin, 2004,22,3, p. 49 (». /.).

are copii, el răspundea: «Pentru că iubesc copiii»”[217].

Căci înseamnă să iubești copiii dacă-i expui destinului oricărui om de pe această planetă: suferința și boala, supărarea și tristeţea, răutatea și ura, rea-voința și agresivitatea? Dar și: minciuna și trădarea, infidelitatea și necinstea.

Cine poate vrea o educaţie care să ind te ia virtuţile mari și frumoase când lumea îi arată foarte repede copilului că există numeroase prosperităţi pentru vicii și, de asemenea, numeroase nenorociri pentru virtute? La ce bun să înveţi binele într-o lume în care răul poruncește atât de des cu succes și fără represalii? Cum să ieși din contradicţiile care interzic minciuna progeniturii tale în timp ce o viaţă consacrată adevărului se dovedește insuportabilă? Este de-ajuns să decizi într-o dimineaţă, la trezire, că vei spune tot adevărul și numai adevărul douăzeci și patru de ore tuturor celor pe care îi vei întâlni pentru a constata numărul de inamici pe care ţi-i vei fi făcut și de prieteni pe care ţi-i vei fi pierdut la sfârșitul zilei…

Pesimism, vor spune unii… Cum este Marcus Aurelius pesimist sau realist, atunci când scrie în *Gânduri către sine însușii* „De dimineaţă, începi să-ţi spui: Voi întâlni un indiscret, un nerecunoscător, un violent, un perfid, un invidios, un nesociabil”[218]? Adesea nerealistul îl tratează de pesimist pe realistul care vede prea bine realul. Dar a vedea bine realul nu-l definește pe pesimist care vede răul peste tot, în timp ce optimistul vede binele peste tot, ci pe tragic care încearcă să vadă realul așa cum este. Pesimistul vede răul peste tot; optimistul, binele peste tot; tragicul, răul acolo unde este, binele acolo unde este, constatând că, într-o viaţă, cu excepţia vieţii ca sihastru în pădure, suma relelor se dovedește mai importantă decât cea a lucrurilor bune.

De altfel, dacă ar trebui un singur exemplu, ar fi de-ajuns să vedem într-o viaţă timpul petrecut în inconștienţă

217 Diogenes Laertios, *op. cit.,* 1,26, p. 70 (n. *t.).*

218Marcus Aurelius, *op. cil.,* Il, I, p. H.'l (11, /.),

și în inocenţă, cel al copilăriei și al anilor tineri, timpul petrecut în asprimea vieţii de adult care este lupta contra adversităţii sau repetiţia unei vieţi melancolice, apoi cel al bătrâneţii și al ultimilor ani consacraţi decrepitudinii și naufragiului, pentru a constata că binele a fost rar – deci cu atât mai preţios.

Numeroși filosofi care au propovăduit refuzarea progeniturii au făcut-o ca tragici și nu ca pesimiști. Ei au constatat că viaţa este o bătălie perpetuă contra a tot ceea ce îi vrea sfârșitul, faimoasa luptă între Eros și Thanatos –, o în ce a lui Empedocle înainte ca Freud să facă din ei doi dintre stâlpii prăvăliei sale – și au incitat să nu sporească mizeria lumii – sau expunerea la mizeria lumii.

Astfel Homer în *Iliada*: „Și umblă săracul pribeag, oropsit de zei și de oameni”[219]; Euripide în *Hippolytos:*

„Ah! Viaţa se ţese din suferinţe, durerile noastre nu încetează”[220].

Sau, în *Cresfonte,* reluând obiceiul trac:

„Căci noi, când ne adunam mai mulţi într-o casă, Unde cineva văzuse lumina zilei, se cădea să jelim, Gândindu-ne la feluritele necazuri ale vieţii omenești; Dar, pe cel ce scăpase de grelele încercări prin moarte, Se cădea să-l petreacă prietenii cu multe vorbe de laudă și cu veselie”[221].

Democrit: „Creșterea copiilor e un lucru dificil; căci, pe de o parte cineva a putut avea o reușită plină de zbatere și grijă, pe de alta, o nereușită de nesuportat din pricina unei tristeţi nemeritate”[222].

PseudoDiogene într-o *Scrisoare către Zenon*: „Nu trebuie să te căsătorești, nici să crești copii, întrucât

---

219 Homer, *Iliada.* în românește de G. Mumu, studiu introductiv de D. M. Pippidi, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955, Cartea XXIV, v. 525, p. 448 *(n. t.).*

220 Euripide, *Hippolytos,* în *Teatru complet.* Traducere, prefață și comentarii de Alexandru Miran, Chișinău, Arc, Gunivas, 2005, p. 505 *(n. t.).*

221 Piesa *Cresfonte* fiind pierdută, textul prezent a fost tradus *apud* Cicero, *Tusculanae disputationes,* 1,48, de către Mihaela Paraschiv din limba latină *(n. t.).*

222 Traducere din limba clină dc Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

specia noastră este nevolnică, iar căsătoria și copiii împovărează în plus cu necazuri nevolnicia omenească. Prin urmare, cei ce recurg la căsătorie și la creșterea copiilor, sperând un ajutor, dându-și mai târziu seama că asta înseamnă o mulţime de neajunsuri, se căiesc că n-au scăpat de la început de ele, când se putea”[223].

Iar în altă parte: „În ce mă privește, nu simt de părere că trebuie să ai copii; căci, în faptul de a avea copii observ atât numeroase și mari pericole, cât și numeroase motive de tristeţe; puţine sunt, de fapt, avantajele, și astea slabe și sărăcăcioase”[224].

Lucreţiu în *De rerum natura,* vorbind despre nounăscutul care

„Umple tot locul în juru-i cu jalnicul scâncet.

Cum e și drept, când gândim prin ce rele va trece în viaţă…”[225]

Tertullian însuși, unul dintre primii Părinţi ai Bisericii, în „Despre îndemnarea la castitate” [De exhortatione castităţis]: „Este de-ajuns pentru intenţia lipsirii de copii>, mai cu seamă la noi, de pildă povara asta a copiilor, pe care legile îi obligă pe oameni să-i aibă, fiindcă niciun om înţelept nu și-ar dori vreodată, de bunăvoie, copii”[226].

Pesimiști Homer și Euripide, Sofocle și Democrit, PseudoDiogene și Lucreţiu, sau Tertullian? Sau realiști, în cunoștinţă de cauză a ceea ce este într-adevăr: altfel spus tragici? Cât mă privește, mi-ar veni greu, cu excepţia viselor și a legănatului cu iluzii, să pulverizez aici argumentele celor care trec drept profesori universali de înţelepciune asupra atâtor alte subiecte. De ce ar greși ei în această problemă având în același timp dreptate în rest?

---

223 l’scudo-Diogene într-o *Scrisoare către Zenon, XXXV.* Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (n. t.).

224 De fapt, fragmentul este din Democrit. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (». L).

225 Titus Lucretius Carus, *op. eil.,* V, v. 225-226, p. 185 *(n. t.).*

226 „De exhortatione castitatis", XII, 5. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (n. /.).

*

A nu face odrasle nu denotă deci nici egoism și nici individualism, ci altruism: eviţi să impui suferinţă și durere celuilalt, îl aperi în mod radical de negativitatea lumii neexpunându-l niciodată de vreme ce poţi alege; este de-ajuns să faci să-ţi funcţioneze raţiunea și inteligenţa.

Dacă ar trebui să existe egoism sau individualism, de ce să nu le vedem mai degrabă la părinţii care sunt cu totul absorbiţi de ei înșiși și de dorinţele lor personale, orbiţi de instincte, pasiuni și pulsiuni, deconectaţi de raţiune și de orice reflecţie, ascultând doar de anatomia și de fiziologia lor, jubilând că se achită de imperativele sociale și familiale, mulţumiţi și mândri de ei, infantilizaţi și regresivi (o sociologie a anunţului de naștere ar depune mărturie în acest sens…)?

Pentru a încheia, să mulţumim feminismului istoric, care, înaintea feminismului isteric al zilelor noastre, îmbrăţișând nihilismul epocii, a militat în favoarea femeilor, pentru ca ele să nu mai fie niște pântece de făcut copii, niște mame făgăduite să-și consacre vremea educării progeniturii lor, niște soţii care-și satisfac soţii, inclusiv în producerea unei familii în stare să semneze intrarea în conformismul burghez.

Afirmaţia că o femeie n-are nevoie să fie mamă sau soţie pentru a fi cu adevărat femeie este o idee recentă și, pentru a spune totul, postcreștină. „Un copil, dacă vreau, când vreau”, a fost un adevărat slogan libertar. El deschidea de fapt bărbatului și femeii posibilitatea unei alte vieţi: o viaţă suverană.

Dar condiţia de posibilitate a veritabilei vieţi filosofice este suveranitatea. Când a venit copilul, el are dreptul de a fi, ba chiar de a fi bine și *este normal,* părinţii ar trebui să treacă pe planul doi pentru a-i acorda fiinţei căreia îi dau viaţă prioritatea asupra propriilor lor existenţe. Dacă progenitura n-are toate drepturile, are cel puţin pe acela de a avea părinţi la înălţime. Se întâmplă des așa? Nu-i prea sigur…

Trebuie totuși să ne spânzurăm dacă am făcut copii?

Cu siguranţă nu, așa-i, sunt aici, trebuie în consecinţă să-i ajutăm a se construi ca niște figuri frumoase. Să facem cât putem mai bine, mai bine zis cât mai puţin rău, pentru a le permite să-și „sculpteze propria lor statuie”, cum invita Plotin în *Enneadele.*

A VORBI

Pleoapele cusute ale lui Regulus

*Ce înseamnă să ai cuvânt?*

Istoricul roman Aurelius Victor îi consacră o prezentare detaliată lui Marcus Atilius Regulus în lucrarea intitulată *Despre bărbaţii de seamă ai orașului Roma,* o carte pe care istoricul o destina educaţiei oamenilor politici ai timpului său – secolul al IV-lea al erei comune. Cu austeritatea lui Cato cel Bătrân, probitatea lui Cindnnatus, curajul lui Mudus Scaevola, sinuciderea Lucreţiei, istoria lui Regulus face parte, cu alte câteva, din marile exemple de educaţie romană.

Suntem în vremea celui de al doilea război punic care opune Roma Cartagineisecolul al III-lea înaintea erei noastre. Consulul Regulus aplică o severă înfrângere cartaginezilor. Unul dintre ei, Hanno, vine să negocieze: el pretinde că vorbește despre pace; de fapt, vrea numai să câştige timp pentru a face posibilă sosirea întăririlor care le-ar permite reînceperea luptelor. Trupa romană vrea să aplice cartaginezilor același supliciu ca acela care fusese rezervat unuia dintre ai lor, romanul Cornelius, care, ducându-se la tratative cu cartaginezii, fusese arestat și întemniţat. Înţelegând că și-ar putea lăsa acolo viaţa, Hanno spune: „De veţi face asta, nu veţi fi cu nimic mai bravi decât cartaginezii”[227]. Regulus calmează trupa și răspunde: „De teama asta, te va scăpa, Hanno, buna-credinţă romană”[228].

N-au fost nici execuţie și nici negocieri. În acea zi, lucrurile n-au mers mai departe.

Regulus s-a războit cu soldaţii punici, desigur, dar în

227 *Lhomond's Viri Romae,* IV, 7. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

228 *Loc. cit.* Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

egală măsură, se spune, cu un șarpe monstruos care păzea orașul… Istoricii Antichităţii relatează că reptila era atât de puternică încât îi apuca pe soldaţii căliţi și-i înghiţea dintr-o îmbucătură. Îi ucidea pe alţii dintre ei cu simple mișcări din coadă, în timp ce respiraţia sa împuţită îi dobora pe cei asupra cărora sufla. Solzii săi erau atât de groși încât niciun proiectil nu reușea să-i crape carapacea, iar săgeţile și suliţele săltau pe cheratină! Strategii romani au fost nevoiţi să lanseze baliste contra animalului care a murit în sfârșit. Dar sângele său s-a deșertat în fluviul Bagradas și a otrăvit împrejurimile. A trebuit ca romanii să ridice tabăra pentru a evita intoxicarea. Regulus a pus atunci să fie îmbucătăţită și tăbăcită pielea animalului și a obţinut o relicvă de treizeci și cinci de metri lungime pe care a trimis-o la Roma.

Unii istorici consideră că acest pasaj înclină totalitatea acestei relatări înspre ficţiune și că Regulus a avut tot atâta adevăr și realitate cât și acel mare șarpe cartaginez. Dar înseamnă să ignorăm că în acea epocă, ca de altfel și în a noastră, recursul la gândirea magică poate foarte bine să se efectueze alături de gândirea istorică!

Pe baza acestor succese, senatul îl susţine pe Regulus în postul său de șef al armatelor romane în conflictul care opune Cartaginei Cetatea. Dar, în absenţa sa, moare fermierul care administra mica sa fermă de circa un hectar; în urma acestui deces, sclavul a furat materialul agricol și a fugit. Regulus dorește să fie schimbat din postul său african pentru a-și relua pământul și a-l fructifica în scopul de a-și întreţine familia. Senatul răscumpără pe cheltuiala sa materialul furat, pune muncitori pe ogor și le permite astfel tioţiei și copiilor săi să continue să trăiască.

Dedicat în întregime războiului, Regulus îi supune pe cartaginezi, câștigând bătălia. Cassius Dio ne informează că pretinde niște condiţii draconice: abandonarea Siciliei și a Sardiniei; restituirea cheltuielilor de război; o amendă anuală; interzicerea de a declara război sau de a încheia pace fără autorizaţia prealabilă a senatului roman;

predarea prizonierilor fără răscumpărare; obligaţia de a ajuta Roma dacă aceasta o cere; limitarea marinei lor de război *(Istoria Romană,* fragmentele 22 și 23 din Cartea XI).

Africanii refuză, apoi solicită ajutorul lacedemonienilor, bine cunoscuţi pentru valoarea lor în luptă. Trupa Cartaginei aliată cu aceea a Spartei îl învinge pe Regulus. La începutul bătăliei, Regulus era în fruntea a cincisprezece mii de oameni și a cinci sute de călăreţi; la sfârșit, nu mai rămân decât două mii de soldaţi. Regulus este făcut prizonier.

Să-l lăsam pe Aurelius Victor să vorbească: „Trimis la Roma pentru medierea schimbului de prizonieri, după ce prestase jurământul ca, în cazul în care n-ar fi reușit, să se întoarcă înapoi, a combătut în senat propunerea dușmanilor și, refuzând îmbrăţișarea soţiei și a copiilor, s-a întors la Cartagina, unde, închis într-o ladă de lemn, înăuntrul căreia fuseseră înfipte cuie, a fost condamnat la nesomn și suferinţă”[229].

Aulus Gellius precizează că, înainte de a-l lăsa să plece, africanii l-au constrâns pe Regulus să bea o otravă, „dar nu cu efect imediat, ci așa fel, încât moartea să-i fie amânată, cu planul ca el să trăiască numai până ce mijlocește schimbul, iar după aceea, veninul făcându-și progresiv efectul, el să moară”[230]. Apoi, citând un extras din *Istoriile* astăzi pierdute ale istoricului Tuditanus, el adaugă precizări despre rafinamentul torturilor aplicate de cartaginezi romanului: „Îl închideau – zice el – în camere absolut întunecate și, după ce era mult timp ţinut acolo, când soarele era arzător, îl scoteau deodată și-l ţineau expus razelor soarelui, silindu-l să ţină capul în sus cu ochii deschiși spre soare. Ca să nu poată clipi din ochi, i-au desfăcut pleoapele și le-au cusut deasupra și dedesubt”[231]. Astfel torturat, lipsit de somn, Regulus a murit în sfârșit

229 Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.,* XL, 4. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (n. *t.).*

230 Aulus Gellius, *op. cit., ibid.,* VII, 4, p. 203 (n. *t.).*

231 *cit.* (h. L).

după suferinţe atroce.

Atunci când la Roma s-a aflat că a fost tratat astfel un șef de război roman, Aulus Gellius ne spune: „Cei mai nobili dintre captivii cartaginezi au fost predaţi de senat fiilor lui Regulus care, introducându-i într-un dulap cu pereţii căptușiţi de cuie ascuţite bătute din afară spre interior, i-au făcut să sfârșească viaţa în chinurile aceleiași lipse de somn”[232]. Știm de la Diodor din Sicilia că tribunii plebei au împiedicat-o pe văduva înecată în lacrimi să-și facă dreptate ea însăși îndepărtând-o de victimele pe care voia să le sacrifice.

*

Istoriografia contemporană se îndoiește de această poveste pentru că pune în joc valori care nu mai sunt respectate în vremurile noastre așa-zis democratice: simţul onoarei, curajul, importanţa cuvântului dat, dispreţul morţii. lipoca noastră îndrăgește de fapt exact inversul și spală datoriile de onoare cu despăgubiri materiale; ea ignoră curajul psihic, moral, etic, fizic și se refugiază în farmacia nnxiolitică pentru a regla cea mai mică problemă; ea abolește adevărul și pune la putere oameni a căror meserie este minciuna și sperjurul; ea își ascunde morţii în chesoane din cel refrigerent și-i machiază pentru a semăna cu cei vii…

Sursele spun lucruri diferite, afirmă istoricii moderni: Regulus ar fi murit din mai multe cauze – unu: din lipsă de somn, pentru că era împiedicat să închidă ochii fiindu-i cusute pleoapele; doi: de epuizare, pentru că era închis într-o cușcă prevăzută cu ţepușe; trei: crucificat… însă nimic nu interzice ca toate acestea să fie adevărate în același timp și ca moartea să fi rezultat din acumularea acestor torturi.

Dar șarpele? în literatura antică, realul nu este curăţat de orice iraţionalitate. Dar cum ar putea fi altfel, de vreme ce nici al nostru nu este încă! Minunile fac parte din viaţa cotidiană, semnele zeilor, animalele fabuloase, fenomenele astronomice sunt monedă curentă. Este de-

232 *Ibid.,* VII, 4, pp. 203-204 (li, /.).

ajuns, pentru a ne da seama, să citim *Viaţa lui Apollonios din Tyana,* un filosof neopitagoreic, scrisă de Filostrat în secolul al III-lea al erei comune.

Îl putem citi de asemenea pe Plinius cel Bătrân care, în *Naturalis Historia,* ne spune că arhivele atestă miracole stranii. Astfel, au căzut din cer: lapte și sânge, came care nu putrezește și pe care păsările n-o pot nici măcar mânca, o ploaie de fier (nicovale, spunea bătrânul meu profesor Lucien Jerphagnon care avea simţ pedagogic…), cărămizi, arse și ele…

Același Plinius cel Bătrân consacră, de asemenea, o expunere detaliată șerpilor monstruoși, printre care figurează și acela al lui Regulus: în India, acești șerpi înghit cerbi și tauri întregi; în Pontica, „prind și înghit păsările în timp ce zboară pe deasupra lor, oricât de sus sau de rapid”[233]; pe colina Vatican, a fost spintecat unul care înghiţise un copil. În Italia, ne spune el, se numesc *„bovas”* pentru că se hrănesc cu lapte de vacă la vârsta tânără[234].

Un adevărat șarpe primejdios care a cauzat moartea prin mușcătură soldaţilor romani căliţi a putut să dea naștere acestei hiperbole zoologice destinate să exacerbeze toxicitatea locurilor inamice și pericolul pământurilor din Africa de Nord. Spaima amplifică totul… Trebuie să citim *Naturalis Historia* a lui Plinius cel Bătrân pentru a înţelege că supranaturalul nu și-a efectuat, în acea epocă, separarea de natural.

Dar celor care ar vrea să vadă în istoria lui Regulus un fals fabricat pentru a obţine efecte de virtute cu scopul de a-i educa pe cetăţeni, să le amintim de existenţa unui fapt verificat care arată că niște romani foarte reali s-au găsit în aceeași situaţie și au reacţionat în același mod.

Această poveste este relatată pe larg de Titus Livius în *De la fundarea Romei* și, mai pe scurt, două secole mai târziu, de Aulus Gellius în *Nopţi atice.* Și ea pune în scenă

---

233 Plinius [cel Bătrân], *op. cit.,* volumul II, Cartea a opta, 36, p. *71 (n. t.).*

234 *Ibid.,* 36-37. Etimologie populară bazată pe asemănarea fonică dintre cuvintele *bona* („boa") și *bos, bonis* („bou"). V/Wcnota 22, *ibid.,* p. 71 *(n. t.).*

vechea opoziţie între Roma și Cartagina. Iat-o. După victoria de la Cannae, Hannibal alege zece romani printre cei scăpaţi și îi trimite la Roma pentru a obţine un schimb de prizonieri și răscumpărarea emisarilor învinși veniţi ca soli la senat. Generalul cartaginez îi pune pe romani să jure că, dacă nu vor reuși să obţină realizarea acestui plan, vor reveni să se constituie prizonieri în tabăra sa. Cincizeci de mii de romani un murit pe câmpurile de bătălie; însoţiţi de un nobil cartaginez, zece se întorc, purtători ai mesajului lui I lannibal. Sunt ascultaţi la senat.

Învinșii motivează că s-au bătut vitejește; deplâng mormanele de cadavre printre ai lor; dar s-au războit fără întrerupere; au făcut faţă lipsei de apă; erau obosiţi, epuizaţi, răniţi, împresuraţi. Au crezut, spune avocatul lor, „socoti (nd) că nu e păcat să mai rămână în viaţă vreun ostaș roman în urma bătăliei de la Cannae, după ce au fost măcelăriţi 50.000 de oameni din oastea [noastră], atunci m-am învoit, în cele din urmă, să dăm] o sumă de bani, cu care răscumpărându-ne să [fim] lăsaţi slobozi, și apoi [am] predat armele, în care nu mai aveam niciun sprijin”[235]. Cum îşi pot imagina niște soldaţi care s-au predat că senatul le va răscumpăra libertatea? Cine, printre senatori, ar fi putut subscrie la această idee că nu este nicio dezonoare să depui armele pe un câmp de bătălie în loc să lupţi până la moarte?

Mai rău, la delictul lor, acești soldaţi învinși adaugă dezonoarea: ei se cred liberi, deși au ales servitutea, dar refuză să fie comparaţi cu sclavii pe care romanii sunt pe cale de a-i înarma pentru a pleca la luptă; ei se arată fricoși prezentându-i pe cartaginezii care i-ar întâmpina la înapoiere ca pe niște barbari cruzi și rapace; ei invocă „zbuciumul și lacrimile rudelor [noastre]”[236] care așteaptă în vestibulul senatului; în fine, invocându-și „simţămintele”, punând în cumpănă „și viaţa și libertatea”[237], ei nu îndrăznesc să-și imagineze viaţa dacă

235 Titus Livius, *op. cit.,* vol. III, XXII, LIX, p. 158 *(n. t.).*

236 *Ibid.,* p. 159 *(n. t.).*

237 *Loc. cit. (n. /.).*

din întâmplare senatorii ar refuza propunerea lui Hannibal… Roma nu mai este la Roma!

Titus Livius relatează că publicul care asistă la scenă în senat depune zgomotos mărturie în favoarea acestor învinși care-și invocă amorul propriu și onoarea! Fiecare vrea să i se înapoieze un fiu, un tată, o rudă, un soţ… Senatul evacuează mulţimea și deliberează. Unii vor să răscumpere soldaţii cu banii publici; alţii cu bani privaţi, dar care ar putea fi avansaţi de trezoreria publică.

Apoi se ridică un senator, care se face vocea Romei. Este senatorul Titus Manlius Torquatus: dacă prizonierii învinși s-ar fi mulţumit să-și ceară numai răscumpărarea, poate că senatul ar fi consimţit. Dar acești oameni s-au glorificat cu comportamentul lor, pe când șapte mii de prizonieri puteau încă să lupte, să producă daune dușmanului și să câștige bătălia. N-au avut nici voinţa de a se bate și nici curajul de a asculta de un șef care-i incita să se războiască, ceea ce le-ar fi permis să-și regăsească familiile, cetatea și să se înapoieze ca eroi. Moartea a cincizeci de mii de soldaţi lângă ei ar fi trebuit să-i galvanizeze; dar, în loc, ei au preferat să se dea bătuţi, să fie făcuţi prizonieri, să-și piardă libertatea, să devină sclavii cartaginezilor. Cum ar putea ei spera să răscumpere cu bani ceva ce n-are preţ, ceea ce au pierdut: onoarea?

„După ce Manlius a rostit această cuvântare, cu toate că prizonierii erau înrudiţi cu mulţi dintre senatori, pe lângă faptul că încă din vremuri străvechi cetăţenii se arătaseră foarte puţin binevoitori faţă de ostașii romani căzuţi prizonieri, acum erau impresionaţi și de suma mult prea ridicată cerută de cartaginezi”[238], scrie Titus Livius… Prizonierii n-au fost răscumpăraţi; delegaţia și-a reluat drumul spre tabăra lui Hannibal; opt dintre ei, legaţi de jurământul de a se întoarce după negocieri, s-au predat cartaginezilor; doi care utilizaseră un subterfugiu înapoindu-se chiar după ce ieșiseră din tabără, pretextând că-și uitaseră ceva acolo înainte de a pleca și invocând că erau eliberaţi de jurământ de vreme ce reveniseră

238 *Ibid.,* vol. III, XXII, LXI, pp. 162-163 *(11. /.).*

realmente în tabără (înainte de a o părăsi...), au fost acoperiţi de ruşine, „înfiera (ţi) cu infamia publică” de cenzori, scrie Aulus Gellius[239], astfel încât s-au sinucis. „La romani jurământul a fost respectat cu sfinţenie și călcarea lui era socotită un sacrilegiu”[240].

Se vede aici că la Roma cuvântul dat nu poate fi luat înapoi. Într-un asemenea caz, ar fi vorba despre o dezonoare Incompatibilă cu o viaţă de roman. Jurământul angajează și *ceea ce este spus este spus,* cum exprimă simplu o formulă fără ocolișuri. La Roma, se preferă moartea, nu sperjurul...

Cicero a analizat comportamentul lui Regulus în tratatul *Despre îndatoriri.* Ce spune el despre ele? El integrează cazul într-o reflecţie despre îndatoririle cinstei și, mai general, într-o analiză intitulată „în ce cazuri poţi să nu-ţi ţii promisiunea?” – unde se vede ce se credea concret la Roma…

Cicero pledează cauza ca avocat. El te obligă să gândești fără a ști imediat ce gândește el – în acest sens, el se dovedește un discipol al lui Platon care acţiona la fel în dialogurile sale. Mai întâi te gândești la ceea ce te poţi gândi asupra unui subiect; apoi te gândești la ceea ce trebuie să te gândești.

Tratatul *Despre îndatoriri* abordează chestiunea *fides,* valoare majoră la Roma. Pe de o parte, ea este cuvântul dat, promisiunea făcută, jurământul încheiat, contractul de cumpărare sau de vânzare, pactul public; pe de alta, este o loialitate investită într-o vorbă cu intenţia de a face ceea ce ai zis, să fii de bună-credinţă; în fine, ea este ceea ce conferă un caracter sacru angajamentului plecând de la care este posibilă încrederea în celălalt. Această virtute califică eleganţa omului de bine; ea desemnează conștiinţa scrupuloasă; este cimentul prieteniilor perfecte; conduce la eroism, inclusiv în prietenie.

În fine, Cicero îi dă etimologia: „Astfel deși aceasta va părea poate cuiva cam nepotrivit, să imităm cu curaj pe

239 Aulus Gellius, *op. cit.,* VI, 18, p. I'M (o. /.).

240 “” *Ibid.,* VI, 18, p. 193 *(n. /.).*

stoici care cercetează cu migală originea cuvintelor și să admitem că încrederea *(fides)* este numită astfel *(quia fiat quod dicitur),* pentru că ea constă în a face ceea ce s-a spus"[241].

Ce răspunde Cicero la întrebarea: trebuie întotdeauna să onorezi o promisiune? Circumstanţele se schimbă uneori; ele te pot obliga să nu-ţi onorezi cuvântul. Dar dacă schimbarea este posibilă în funcţie de conjunctură, nu este acceptabil să se facă împotriva dreptăţii care trebuie să ne ghideze întotdeauna.

În ce cazuri, de exemplu, am putea să nu ne onorăm cuvântul? Când a-l onora lucrează contra interesului celui căruia i l-ai dat; când, pentru cel care-l onorează, ar rezulta un rău mai mare decât ar obţine beneficiarul; când ar trebui pentru aceasta să mergi contra interesului public; când promisiunea ar fi obţinută prin spaimă, prin frică sau prin pagubă; când legea s-ar dovedi mai echitabilă decât exerciţiul cuvântului dat; când a o onora ar fi contrar decenţei.

Atunci Regulus intră în scenă: era el oare obligat să revină la Cartagina, după cum promisese, în caz de insucces al soliei sale? Ce s-a putut întâmpla în capul șefului de război roman? A putut să-și spună că, neonorându-și jurământul, își va putea sfârși viaţa liniștit la Roma evitând un viitor apropiat făcut din torturi, din suferinţe și din moarte; dar măreţia sufletească pretinde să nu se considere aceste rele ca atare de vreme ce nu sunt cu adevărat așa faţă de răul veritabil: sperjurul. El ar fi putut pleda în senat în favoarea schimbului de prizonieri; dar a făcut contrarul, considerând că este mai bine a evita să-i elibereze pe soldaţii cartaginezi tineri și pe bunii generali care ar fi maltratat Republica romană pe câmpul de bătălie. Ar fi putut să-și apună că Dumnezeu nu este prin natură o fiinţă rea care se răzbună ori se supără contra lui; dar Dumnezeu nu joacă niciun rol în materie de

---

241 .hf Marcus Tullis Cicero, *Dr.t/nr îndatoriri.* Traducere din limba latină și aule de David Popescu. Studiu Introductiv de Aurelian Tache, București, I'.Illiira Știin|ifică, 1957, Cartea I, VII, |»p, -IH-I[1]» *(n. /.).*

jurământ de vreme ce acesta îi subliniază buna sa credinţă. Cicero scrie: „Dar, chiar mâniat, Jupiter ce rău ar fi putut să-i facă lui Regulus, mai mare decât și-ar fi făcut el însuși?” 268 Și-ar fi putut imagina că răul care-l aștepta o dată întors la africani va fi superior celui care-l aștepta în caz de sperjur; dar adevăratul rău nu se găsește în tortură sau în suferinţele fizice, ci în dezonoare. Ar fi putut în fine să-și spună că acest jurământ fiind depus sub constrângere nu-l angajează nicidecum; dar și-a dat cuvântul cartaginezilor având intenţia să și-l ţină, chiar dacă, neonorându-și cuvântul, ar fi violat dreptul de război și dreptul facial dat de douăzeci de preoţi însărcinaţi cu observarea formelor și a riturilor în materie de război. Regulus nu putea singur să zguduie edificiul pe care stă forţa jurământului fără de care nu este posibilă nicio societate. Iată din ce motive Regulus a acţionat astfel.

Fiind roman, consulul nu putea să nu facă să primeze interesul statului în ceea ce are el mai preţios, anume creanţa, creditul, încrederea în contracte fără de care nu este posibilă nicio comunitate. La Roma, măreţia individului nu este niciodată atât de mare ca atunci când face posibil statul care îl neagă.

Cu Regulus, trebuie oare să celebrăm un erou, un mare om, o figură ilustră? Cicero dă un răspuns uluitor: deloc! Ce trebuie gândit despre această întoarcere la Cartagina? Să-i dăm cuvântul filosofului: „[…] în acele timpuri n-ar fi putut face altfel. Așa că această laudă nu este a lui, ci a timpurilor. Strămoșii noștri au vrut ca niciun lanţ să nu fie mai strâns pentru respectarea credinţei ca jurământul. Aceasta glăsuiesc legile în cele 12 Table, aceasta arată legile sfinte, tratatele de alianţă prin care este consfinţită credinţa cu dușmanii, aceasta învaţă observaţiile și pedepsele date de cenzori, care în niciun caz nu-l judecau mai cu atenţie ca pe cel al jurământului” 269. Când cunoaștem viaţa lui Cicero, severitatea sa pare foarte exagerată. Măreţia sufletească este adesea prost percepută de cei care simt lipsiţi de ea.

*

A vorbi înseamnă deci a te angaja. La Roma, fidelitatea faţă de credinţa jurată, *fides,* este o valoare cardinală. Etimologic, ea trimite la încredere, la credit, la promisiune, la protecţie. Ea este deci condiţia de posibilitate a oricărui contract. Dacă vorbim pentru a nu spune nimic, atunci discreditǎm, suprimăm creditul, demonetizăm, pierdem valoarea, emitem o monedă falsă, îi ducem cu vorba pe creditori.

Căci, pentru ca o vorbă să fie adevărată, îi trebuie un locutor credibil. O persoană care, ca Ioan Hrisostomul după tradiţie, să poată fi numită Gură de aur, pentru că ea n-ar exprima decât adevăruri fără ca niciodată vreo minciună să-i treacă pe buze. O minciună sau un neadevăr, o disimulare, nu sofism cu unul sau mai multe sensuri.

Cuvântul mincinos este pardonabil în civilizaţia noastră iudeo-creștină, în care morala trimite la privirea lui Dumnezeu care judecă, totul întărit de catolicism care, cu ajutorul actelor de pocăinţă și al indulgenţelor, permite aranjamente cu diavolul. În consecinţă, de ce să te abţii de la minciună? în vremurile noastre de descreștinare confirmată, ce ar putea conduce o persoană să prefere adevărul minciunii, cu atât mai mult cu cât minciuna se dovedește rentabilă, iar adevărul costisitor sau când experienţa ne vorbește despre prosperitatea viciilor și nefericirile virtuţii?

Într-un regim etic care trimite la onoare, ca la Roma, privirea celuilalt poruncește. Desigur, celălalt nu este oricine, din păcate, căci sclavul sau gladiatorul, femeia sau străinul domiciliat în cetate nu au niciun cuvânt de spus, de vreme ce numai aristocraţia contează. Cuvântul unui consul sau al unui senator n-are evident aceeași greutate cu acela al unui servitor…

Dar, la fel de repede cum ne revenim noi după o greșeală când, cu ajutorul unui preot, aceasta ne este iertată – înaintea următoarei –, tot astfel erai marcat definitiv de infamie când nu ai fost ceea ce trebuia să fii –, iar *fides* este la baza construcţiei Orașului etern.

Care este contrarul lui *fides?* Perfidia… în *Despre*

*invenţiune,* Cicero scrie: „Noi nu suntem obligaţi să avem încredere în spusa celor care au comis adesea un abuz de încredere la adresa noastră. Iar dacă am avea parte de vreun neajuns din partea acestora, pe motiv de rea-credinţă, nu va exista nimeni în afară de noi înșine, pe care să-l putem pe bună dreptate acuza… Prin urmare, e cea mai mare nebunie să-ţi pui nădejdea în buna-credinţă a celor de care ai fost de atâtea ori înșelat cu rea-credinţă”[242]. Nu ni-l imaginăm, deci, pe Regulus dându-și cuvântul și luându-l înapoi sau neonorându-l, căci nu atât cartaginezii ar fi fost judecătorii sperjurului său ipotetic, cât semenii săi romani și, în primul rând, el însuși. Dar el este de neconceput, în afara Romei…

Există, în istoria Romei, mai multe momente în cursul cărora se vede de ce dispreţ este înconjurat un cuvânt de trădător și cum i se răspunde printr-o demonstraţie de loialitate.

Aulus Gellius povestește în *Nopţi atice* că în perioada când Pirus este stăpânul a aproape întregii Italii, în secolul al III-lea înaintea erei noastre, Roma se neliniștește. Numitul Timocharis din Ambrada (alte surse spun Nidas), apropiat de sus-amintitul Pirus, ajunge până la consulul Fabridus pe care îl informează că ar putea el să-l otrăvească ușor pe rege, de vreme ce fiul său este paharnicul acestuia. Este de-ajuns să se pună de acord asupra preţului… Ce face consulul? Se destăinuie senatului. Și ce face senatul? îi scrie o scrisoare lui Pirus. Iat-o: „Consulii romani către regele Pirus salutare: îndârjiţi până în adâncul sufletului din cauza răului pe care ni-l pridnuiești, vom continua să luptăm cu tine ca dușmani aprigi. Dar pentru corectitudine și pentru a da exemplu tuturor, iată, voim să te salvăm, pentru a avea pe cine să învingem cu armele. La noi a venit un apropiat de al tău Nidas ca să ne ceară un premiu dacă te va ucide pe ascuns. Noi l-am refuzat și i-am spus să nu se aștepte din partea noastră la vreo răsplată de pe urma unei astfel de

242 *Despre invenfiuttc,* I, 39, 71. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

fapte. În același timp, am găsit cu cale să te informăm, ca nu cumva dacă se va întâmpla ceva, cetăţile să creadă că s-a săvârșit cu sfatul nostru, fiindcă nouă nu ne place să luptăm prin conștiinţe plătite sau prin înșelăduni. Tu, dacă nu te ferești, vei pieri”[243]. Cuvântul „corectitudine”, *fides,* este în centrul ontologic al acestui text și al acestui gest: nici vorbă de a considera curat un cuvânt murdărit de necinste. Dacă vrem ca un cuvânt să cântărească, atunci nu trebuie să creditǎm un cuvânt demonetizat de viciu.

Alt exemplu. îl găsim la Titus Livius care relatează în *De la fundarea Romei* un episod opunându-i pe romani și pe falisd, un popor din Etruria. Copiii nobilimii din Veii, un oraș asediat, sunt conduși de un institutor în afara orașului pentru a urma un curs pe care acesta îl ţine în plină natură. Într-o zi, profesorul se apropie de tabăra romană cu copiii. „În faţa cortului urzi o mârșavă uneltire, adăugând la o faptă mârșavă vorbe și mai ticăloase. Spuse lui Camillus: «Predau puterii romane cetatea faliscilor, fiindcă în mâna sa se găsesc copiii ai căror părinţi sunt capii tuturor răutăţilor»”[244]. Cum reacţionează romanii la „fapta mârșavă” și la „vorbele și mai ticăloase”? Camillus, șef de război reputat, refuză acest „netrebnic dar”[245]; el trimite la legile războiului care presupun loialitatea și nu nelegiuirea; promite că va învinge, dar „prin mijloace vrednice de numele de roman, prin vitejie, prin arme și lucrări de împresurare”[246], cu siguranţă nu printr-un efect al acestui cuvânt... perfid. îl dezbracă pe institutor, îi leagă mâinile la spate, le dă nuiele copiilor și le ordonă să-l predea orașului pe trădător. Orașul află de trădarea institutorului. El îşi convoacă senatul, apoi deliberează. Veienţii, care arătaseră valoare și bravură în luptele contra romanilor, decid atunci să facă pace faţă de „respectul credinţei și simţământul dreptăţii dovedit de comandantul

---

243 vl Aulus Gcllius, op. *cit.,* III, 8, p, 10!» (h, /.).

244 ’"Titus Livius, *op. cit.,* vol. I, V, XXVII, p, >171 (». /,).

245 *Loc. cit. (n. t.).*

246 *Ibid.,* vol. I, V, XXVII, p. 472 *(n. t.).*

roman”[247]. Locuitorii din Veii îl întâlnesc pe Camillus, care le dă autorizaţia de a-şi prezenta cererea la Roma. Iată câteva cuvinte din discursul ţinut de el în senat: „Sfârşitul acestui război a oferit neamului omenesc două pilde care vor rămâne de pomină de-a lungul veacurilor: voi, romanii, aţi voit să arătaţi cu prilejul acestui război mai degrabă puterea credinţei voastre decât biruinţa de faţă. Noi am fost uimiţi de înalta voastră ţinută şi de aceea v-am prilejuit biruinţa asupra noastră. De azi înainte suntem supuşii voştri. Trimiteţi-vă oamenii voştri, în faţa cărora se vor deschide porţile oraşului nostru, ca să ne ia în primire armele, ostaticii şi cetatea noastră. Nici voi nu vă veţi căi de credinţa pe care vă vom dovedi-o de aici înainte, nici noi nu vom regreta puterea voastră”[248]. Camillus a repurtat un triumf, ca şi soldaţii săi şi locuitorii din Veii.

Camillus refuză perfidia, nelegiuirea, josnicia, infamia acestui institutor al cărui nume istoria nu l-a păstrat. Şeful de război trimite la legile naturii care obligă la „corectitudine”, la „echitate”, la „bună credinţă”. Cuvântul omului care îşi vinde oraşul transformându-i pe copii în ostatici este un cuvânt care nu găseşte amatori la romani.

Această fidelitate romană este un contract social. Cuvântul îi leagă pe contractanţi. În configuraţia dreptului războiului, nu se poate arunca peste bord morala naturală, spune Camillus – nici dreptul cetăţenilor de a fi protejaţi de Roma, de vreme ce angajamentul priveşte două părţi, fiecare avându-şi datoriile. Datoria de fidelitate este însoţită de dreptul la loialitate.

*

Cuvântul adevărat este cuvântul care angajează şi nu cuvântul gândit ca susceptibil de a fi îndepărtat dacă din întâmplare este mai rentabil să te dezlegi de el. Cicero îi dă formula în *Despre îndatoriri*: „Fundamentul justiţiei însă este încrederea, adică statornicia şi adevărul în vorbe şi fapte” 277. Ce ar mai fi de spus?

247 *Loc. cit. (n. t.).*

248 *Ibid.,* vol. I, V, XXVII, p. 473 *(n. t.).*

Cicero gândește în termeni de intenţie și consideră că numai ea fondează într-adevăr cuvântul. A spune, înseamnă a le exprima fără gânduri ascunse, altfel spus fără a ascunde în spatele gândirii spuse o altă gândire, tăinuită și pe care contezi s-o onorezi. Înseamnă, de fapt, a minţi, pentru că nu gândești ceea ce spui sau pentru că spui ceea ce nu gândești. A ști că nu vei rezista, dar a spune totuși aceasta înseamnă a minţi.

Există de asemenea delincvenţi relaţionali care sunt de bună-credinţă, dar a căror bună-credinţă se schimbă în minutul următor și care vor fi de tot atâta bună-credinţă (urând strâmb o dată, apoi de două ori etc. Mincinosul știe că minte, dar acest tip de personaj cu sincerităţi multiple și contradictorii subliniază o altă categorie: cea a mitomanilor, b sle vorba despre o patologie.

Mitomanul este un mincinos care ignora că este așa. El este convins că spunând un lucru, apoi contrarul său, apoi contrarul primelor două lucruri, el spune la fel. Ceea ce spune aici, acolo, în altă parte este de fiecare dată condiţionat de interesul pe care îl are de a spune ceea ce spune. Cuvintele sale sunt în serviciul toxicităţii sale.

Una dintre dovezile mitomanului este negarea pe care o declanșează dovada dată mitomaniei sale. Prins cu mâţa-n sac, el va nega că este vorba despre o mâţă, că-i a sa și că-i în sac, înainte de a lămuri că-i vorba despre cu totul altceva – eventual despre sus-numitul sac, dar cu mâţa altcuiva înăuntru…

Cu cât demistificarea este mai radicală și pulverizează povestea relatată de mitoman, cu atât negarea atinge culmea. Ea va fi însoţită foarte repede de agresivitate și de atacuri la adresa celui care va afirma pur și simplu că regele este gol.

În patologia cuvântului există de asemenea vorbăreţul: el vorbește pentru a nu spune nimic sau, mai degrabă, pentru a spune mereu ceva și a umple golul pentru că-i este frică de tăcerea care-l neliniștește, de angoasa care-l paralizează. El astupă găurile tăcerii. În fluxul cuvintelor sale, dacă ar exista o pepită, ea ar fi

invizibilă, luată de verbigeraţie. Filosoful grec Teofrast i-a consacrat vorbăreţului un savuros portret în *Caractere* la sfârșitul căruia conchide: „De aceea, de trăncălăi de aceștia să fugi cât de ţin picioarele și braţele, căci nu-i ușor s-o poţi scoate la capăt cu oameni care nu știu nici de voie, nici de nevoie”[249].

În această galerie a patologiilor vorbirii, trebuie lăsat un loc sofistului. Au fost, în Greda, după cum se știe, mari sofiști. În majoritatea timpului, celebrii interlocutori ai lui Platon și-au dat uneori numele faimoaselor dialoguri ale filosofului: Critias, Gorgias, Hippias, Protagoras, dar și Antiphon, Lycophron, Prodicos, Thrasymacos. Nu știm despre ei, în majoritatea timpului, decât ceea ce spune despre ei inamicul lor intim: Platon. Înseamnă că recunoaştem caracterul denaturat al portretului.

Există totuși puncte comune în această constelaţie de gânditori contemporani cu Pericle: cu excepţia lui Critias, toţi provin din medii modeste și nu pot, ca Platon care este bogat la origine, să trăiască din rentele familiilor lor; iată din ce motive ei cer să le fie plătite lecţiile, de aceea Platon îi blamează. Desigur, ei transmit conţinuturi dar, mai sigur, moduri de a prezenta aceste conţinuturi: simt artiști ai formei pentru care fondul contează puţin; ei îi formează pe copiii aristocraţiei care doresc să stăpânească vorbirea pentru a obţine mandate politice democratice. Cuvântul este pentru ei o unealtă de reușită socială; el servește pentru a parveni.

Printre ei, se remarcă existenţa lui Antiphon din Atena, el însuși fiu de sofist, care interpretează visele, vorbește cu interlocutorul său, pretinde că-l îngrijește în acest mod și… nu uită să-i ia bani pentru acest miracol!

Sofistul îşi asociază numele unei imagini rămase platoniciană, dar nu numai platoniciană: el numește pe cel care utilizează procedee retorice pentru a obţine asentimentul celui care-l ascultă. În *Contra logicienilor* (I, 87), Sextus Empiricus face o analiză riguroasă a gândirii

249 *Caracterele.* Traducere din limba elină de C. Fedeleș, București, Casa Școalelor, 1943, III, 5, p. 7 („. /.).

lor și încheie spunând că aceștia eșuează pe ruina adevărului... Are dreptate.

Nu ne vom mira că la Roma nu au existat niciodată sofiști. Retori, da. Dar nu sofiști. Desigur, diferenţa este uneori neînsemnată între unii și ceilalţi, iar *Arta oratorică* a lui Quintilianus nu este lipsită de procedee, de dibăcii, de h hnici, de metode pentru a construi bine un raţionament Independent faţă de adevăr.

Dar Quintilianus critică deschis toate definiţiile date retoricii care o prezintă ca pe o artă oratorică nevizând pur și simplu decât să convingă, nu contează ce. El scrie: „... numai oamenii cei mai netrebnici ar fi în stare să dea instrumente atât de periculoase pe mâna unor caractere ticăloase și să ajute necinstea prin precepte?”[250] Pentru că este un instrument, retorica poate fi utilizată în scopuri bune sau rele. Ea nu trebuie condamnată în sine, ci faţă de scopurile sale, referitor la cel care o utilizează.

Alături de raţiune, cuvântul îl distinge pe om de animal. El permite deci smulgerea din natură și intrarea în cultură. Dacă vorbirea trebuie să servească să ne întoarcem spre starea animalică faţă de care ne-am emancipat cu ajutorul său, atunci ea este cel mai rău lucru; în schimb, dacă ea face posibile noi cuceriri asupra naturii și permite realizarea unor progrese în cultură, atunci este cel mai bun dintre lucruri.

Quintilianus precizează – și este fundamental – că nu separă deloc „ideea de orator de bărbatul corect”[251]. Sofiștii vând unelte pentru a reuși; după el, retorii ne învaţă moduri de a raţiona, de a vorbi, de a gândi, de a demonstra, de a argumenta, de a expune pentru a învinge și a convinge bineînţeles, dar impunând adevărul.

Citim sub pana sa justificări ale uzului falsului știind că-i vorba despre fals, dar numai din perspectiva restaurării ordinii adevărului. Unii auditori simt fruști, grei de cap, de rea-credinţă, interesaţi, trebuie să umbli cu șiretlicuri pentru a-ţi impune adevărul. Quintilianus apără

250 Quintilianus, *op. cit.,* vol. 1, II, 15, p. 189 *(n. t.).*

251 *Ibid.,* vol. 1, II, 17, p. 209 *(it. t.).*

deci în mod paradoxal minciuna când îşi propune să instaureze sau să restaureze adevărul.

Ar trebui să ne interzicem acest recurs și să riscăm de a ne lipsi să facem să triumfe adevărul? Sau ar trebui să nu minţim niciodată știind că am putea astfel face să câştige cauza erorii? Retorul răspunde: scopul care este adevărul justifică toate mijloacele retorice…

Să revenim asupra noţiunii de probitate la care face referinţă Quintilianus: ce înseamnă acest cuvânt? Etimologia trimite la latinescul *probitas* care înseamnă *integritate.* Ea este „calitatea care constă în a fi respectate scrupulos regulile moralei sociale, datoriile impuse de cinste și dreptate”, ne spune Alain Rey în *Dicţionarul cultural în limba franceză.* Ea este asociată cu alte calităţi: „echitate, onestitate, integritate”. Contrarele sale sunt: „incorectitudine, perfidie, fraudă, infidelitate, necinste”.

Desigur, definiţia lui Alain Rey poate fi comentată. Căci putem respecta scrupulos regulile moralei sociale, considerând în același timp că una sau alta dintre aceste reguli intră în contradicţie cu datoriile impuse de cinste și dreptate. Trebuie atunci s-o alegem pe una sau pe cealaltă: să ascultăm de o prescripţie pe care o considerăm injustă sau, în numele ideii de cinste și de justiţie, care sunt mișcătoare și schimbătoare ca toate lucrurile, inclusiv regulile sociale, să nu ascultăm… din probitate!

Să ne amintim de Sofocle. Nimeni nu va contesta că Antigona a fost o femeie probă, dar, refuzând interdicţia publicată de Creon de a da o sepultură fratelui său Polinice, ea manifestă într-un mod care va deveni exemplar o probitate ce face să treacă onestitatea și dreptatea înainte de toate, inclusiv și, mai ales, înaintea regulilor moralei sociale. Tocmai pentru că aceste două virtuţi sublime, cinstea și justiţia, acţionează ca fier de lance etică, morală poate genera aderarea celui mai mare număr.

*

Paralel cu propunerea lui Alain Rey, citim de asemenea aceasta în definiţia probităţii date de *Tezaurul*

*limbii franceze*. „Vorbind despre o calitate morală exercitată faţă de celălalt. Echitate care te face să cinsteşti bunul celuilalt, să respecţi drepturile și datoriile justiţiei. Sinonime: echitate, onestitate, incoruptibilitate, integritate”. Apoi: „Vorbind despre o calitate morală exercitată faţă de sine în raport cu ceva. Rigoare, exactitate folosită pentru a fi cât mai aproape de adevăr și de dreptate. Sinonime: onestitate, loialitate, rectitudine”. Înţelegem că după ravagiile deconstrucţiei, această virtute n-are bună reputaţie: să-ţi impui ceva? Care, în plus, este rigoarea? Și, colac peste pupăză, exactitatea? în fine, adevărul? Haida de…

Dacă această virtute s-a demonetizat, este pentru că ideea însăși de sacru care o făcea posibilă la Roma a dispărut… De fapt, în mod originar, sacrul făcea posibil contractul. În vremea regalităţii romane, *Fides* dispune de templul său construit de regele Numa lângă Capitoliu. Templul lui Jupiter nu este departe; normal, *Fides* este unul dintre atributele sale. Invocând numele acestei divinităţi care protejează contractele, depui jurământ cu mâna dreaptă. Textele care sunt semnate invocându-i puterea și care privesc statul și relaţiile sale cu celelalte state sunt păstrate în sanctuar.

Titus Livius ne informează că se sărbătorește această virtute în zilele cu lună plină pentru că-i convine cel mai bine lumina cea mai mare. La idele lui octombrie, flaminii, altfel spus preoţii consacraţi, o celebrează într-o ceremonie specială: doi cai albi trag un car pe care au luat loc acești flamini ale căror mâini sunt înmănușate în lână albă pentru a anunţa puritatea contractelor semnate. La Roma, a da mâna dreaptă înseamnă că-ţi angajezi cuvântul și că ești de bună-credinţă. Titus Livius povestește mai multe episoade în cursul cărora mâna dreaptă strânsă echivala cu angajamentul și promisiunea. Cicero vorbește și el despre „strângerile de mână, care de obicei sunt dovada bunei-credinţe”[252]. Atunci când un popor era bătut

252"" Marcus Tullius Cicero, *Filipice. Discursuri împotriva lui Marcus Antonius.* In românește de Dumitru Crăciun, studiu introductiv de G. Guțu,

de Roma și se supunea, învinșii întindeau mâna dreaptă spre învingător. Strângerea de mână pe care o cunoaştem, bineînţeles, moștenește acest obicei care există din vremea Romei regale.

Regele Numa leagă *fides* de religie pentru ca acordurile efectuate fără martori oculari să poată totuși dispune de martor în persoana, dacă pot spune astfel, a unui zeu. În *Antichităţi romane,* Dionis din Halicarnas scrie: „Oricum, buna-credinţă a fost considerată un lucru într-atât de sacru și de pur, încât jurământul pe propria bună-credinţă devine pentru fiecare cel mai important lucru și mai puternic decât orice mărturie”[253]. Dacă din întâmplare apare un litigiu între două persoane, este de-ajuns ca una dintre ele să recurgă la *fides* pentru ca orice recriminare să devină imposibilă.

Ceea ce se întâmplă între două persoane care contractează este deci mai puţin o treabă pur și simplu între oameni decât o treabă de oameni trăind sub privirea zeului. Dacă-ţi calci cuvântul dat, îl escrochezi, desigur, pe cel cu care ai contractat, dar problema este mai degrabă zeul pe care-l trădezi.

Totuși, de la Euhemeros (pe la anul 300 înaintea erei noastre) și *Istoria* lui *sacră* care a ajuns, din păcate, până la noi doar sub formă fragmentară, știm că zeii mitologiei au poate ca sursă zeificarea marilor regi sau a figurilor majore. După euhemerism, care caracterizează această doctrină, a trimite la Jupiter ar însemna să faci apel la ceea ce, într-un mare om, a fost demn de a fi zeificat și celebrat în mod ipostaziat într-o formă divină. Astfel încât a-l lua pe acest zeu roman ca mărturie *fides* ar fi de fapt să trimiţi la ceea ce a fost mare într-un om și care poate fi solicitat pentru a obţine măreţia între ceilalţi oameni.

*

*Fides* se referă la contracte, la război, la relaţiile

---

lllii'tireșli, Editura pentru Literatură Universală, Clasicii Literaturii t Ini versate, 1968, Filipica a Xl-a, II, 5, p. 169 *(n. /.).*

253"" Dionis din Halicamas, *Anliehlllill rmiuine,* II, 75. Traducere din limba elină de Mihaela l’araschiv (ti. /.).

internaţionale, la cuvântul dat, la Republică, la solidaritatea civică, la cetate, la ospitalitate, dar și la căsătorie ori la prietenie. Știm că la Roma celebrarea căsătoriei și relaţia amicală ocupă un rol major.

Ce fidelitate îi datorează soţia soţului? Fidelitatea corpului, bineînţeles, dar și pe cea a sufletului: să nu se dăruiască altui bărbat, riscând o sarcină ilegală care ar perturba grav transmiterea ereditară, deci ordinea socială, dar nici să nu dăuneze soţului său furându-l, delapidându-i bunurile, aţâţând intrigi contra lui, neasistându-l în momentele de slăbiciune sau de disperare. Căsătoria este locul și momentul schimbului acestei promisiuni de fidelitate. În cursul ceremoniei, soţii au mâinile împreunate.

Să precizăm totuși că societatea romană nu este nici libertară, nici egalitară, nici feministă și nici matriarhalăcare societate era de altfel așa în acea perioadă? Sau chiar până astăzi? Prin urmare, acel contract angajează mai mult femeia decât bărbatul. Bărbatul datorează protecţie, care este o virtute mai activă; femeia, fidelitate, o virtute mai pasivă.

Dar Roma organizează simbolic numeroase dispozitive în funcţie de perechea activ *versus* pasiv. Activitatea este pozitivă, pasivitatea, negativă. Ca urmare, homosexualitatea nu este nici bună și nici rea în sine, ci condamnabilă pentru cel ce ocupă rolul pasiv și primește, apoi comprehensibilă pentru cel care deţine rolul activ și dă. Chitanţa de descărcare este deci oferită sodomitului și nu sodomizatului, corupătorului, dar nu și celui corupt, penetrantului, dar nu și penetratului.

*Fides* evoluează cu vremea. Austeritatea epocii regale lasă loc la mai multă egalitate odată cu Republica. Treptat, căsătoria asociază mai puţin nume, averi și familii cât persoane care împărtășesc sentimente.

Această sublimă virtute, *fides,* joacă de asemenea un rol major în prietenie. Ea presupune loialitatea. Se spune despre un prieten care nu este loial că este perfid. Ce este loialitatea? Ea presupune practici precum constanţa în

demonstrarea dovezilor de prietenie, exactitatea în achitarea datoriilor faţă de prieten, practica scrupuloasă a acestei prietenii, respectul intereselor prietenului, interzicerea aducerii aminte a binefacerilor oferite, sinceritatea în sfaturi, sprijinul neclintit, protejarea persoanei și a familiei sale, întrajutorarea permanentă, bunăvoinţa reciprocă. Ea este, deci, în centrul iubirii și prieteniei.

Intermediul 4

*Viaţa dublă a lui Seneca*

Seneca a scris pentru a fi contrarul a ceea ce a fost. Cu textele sale, filosoful taie în marmură o sculptură la care omul n-a ajuns. Dacă, din întâmplare, n-am fi știut nimic din viaţa lui Seneca și nu l-am cunoaşte decât prin scrieri, atunci l-am fi putut lua drept un sfânt. Dacă n-ar fi rămas decât *Scrisorile către Lucilius,* ar fi fost fără dificultate profetul unei mari și frumoase religii fără cer și fără zeu.

Dar iată că acest om, extrem de bogat și considerabil de puternic, preceptor al lui Nero copil și sfătuitor al aceluiași devenit împărat, care a fost la vârful puterii, ba chiar mai presus decât puterea, de vreme ce a uneltit intrigile imperiale neezitând în trecere să comanditeze asasinate, acest om a lăsat urme – și ele simt departe de a fi cele ale unui filosof…

Virtutea, pentru filosof, a fost mai mult o chestiune de cuvinte și de cărţi, de hârtie și de învăţăminte decât de practică. Și, fără surpriză, Seneca a fost un filosof ale cărui cuvinte îi biciuiau pe cei care nu erau așa decât în vorbe, pentru a rezerva calitatea de filosof doar celor care duceau o viaţă filosofică. A să a fost cea a unui om legat de toate perfidiile puterii, iar filosofia a fost adesea în existenţa sa ocazia de a exercita un talent retoric care nu viza decât textele și nicidecum viaţa.

Pe hârtie, Seneca a fost poet, dramaturg, tragedian, filosof. Deci un om de texte. În registrul filosofic, n-a existat la el niciun manuscris care să nu fi fost ocazionat de o intenţie de scris clară. Fie că scrie despre mânie sau

clemenţă, binefaceri, durata vieţii sau viaţa fericită ori liniștea sufletului, întotdeauna o împrejurare explică de ce s-a așezat la masa de scris. Scrisul lui Seneca este utilitar. Opera sa este intim legată de viaţa politică, de relaţia sa cu împăraţii în general și cu Nero în particular.

Este deci ușor, așa cum a făcut-o Pierre Grimai, ca adevărat gaullist având simţul unui stat ideal, să explici fără întrerupere toate contradicţiile filosofului prin coerenţa unui om de stat care avea mai mult ca toţi ceilalţi simţul interesului general, pe cel al bunului public, un simţ ascuţit al raţiunii de stat și al necesităţii de a împiedica dezordinea, pasiunea pentru pacea socială care face ca, în numele prevenirii oricărui război civil, se duce o politică în care acţiunea îndrăzneaţă și intriga, asasinatul și instrumentalizarea legăturilor trupești, numirea prietenilor în posturi strategice și îmbogăţirea personală sunt monedă curentă, apoi o emblemă a Imperiului.

Bătrân, îndepărtat de la putere, pus pe tușă de Nero pe care-l educase ca preceptor, apoi îl sfătuise ca principe, Seneca se preface că organizează o retragere din care, în *Scrisorile către Lucilius,* îşi invită discipolul să facă inversul a ceea ce făcuse el însuși în cursul întregii sale existenţe. Este adevărat că, neducând o viaţă filosofică, știa cum trebuie să procedeze pentru a-i invita pe ceilalţi să obţină ceea ce nu știuse el: să devină un om liber, autonom, suveran, când el însuși fusese dependent, aservit, supus – dar enorm de bogat și de puternic. Ăsta a fost preţul de plătit.

Seneca se naște la Córdoba în anul 1 înaintea erei noastre. Tatăl său, cunoscut sub numele de Seneca Retorul, a publicat cărţi despre care s-ar spune astăzi că ar fi de cazuistică; mama sa aspiră la lucruri spirituale, dar soţul său o descurajează; mătușa sa, foarte prezentă, foarte afectuoasă, a fost o a doua mamă pentru el.

În primii doi sau trei ani ai vieţii, sosește la Roma unde, adolescent, urmează cursurile pitagoreicului Sotion. Timp de un an, refuză să mănânce carne și se convertește la vegetarianism – un punct cunoscut al doctrinei

discipolilor lui Pitagora, pentru care reîncarnarea și transmigraţia sufletelor nu ne pun la adăpost de a ne devora bunicul mâncând un cotlet de porc. Renunţă la stridii, la ciuperci, la parfumuri, la vin, la băile romane – prea mult lux, prea mult superfluu, prea multă inutilitate. Însă îşi va schimba părerea…

La insistenţa tatălui său care detestă filosofia, renunţă la această disciplină pentru a evita de a fi sâcâit ca discipol sectant al cultelor orientale pe care Roma le prigonește din cauza caracterului lor comunitar, deci asocial. Nici vorbă să treacă drept un sectant al unei comunităţi egiptene sau evreiești, ceea ce ar împiedica orice carieră oficială și onorabilă la Roma. Face studii de drept pentru a deveni avocat.

Seneca se dovedește de o sănătate șubredă. Tușește, scuipă, cunoaşte episoade febrile neexplicate. La acestea adaugă pe la vârsta de douăzeci de ani ceea ce s-ar putea diagnostica astăzi drept o depresie nervoasă. În toată existenţa sa, trece prin crize de sufocare care pot dura o oră. Poate astm. Este suicidar. Familia îl trimite în Egipt unde clima, se spune, vindecă acest gen de afecţiuni. Rămâne acolo cinci ani.

Acea ședere în Orient nu poate să nu genereze la el deschiderea spre o lume care nu este cea a Romei. Iudaismul, de exemplu, cultele cu mistere, ermetismul, ocultismul, cultul solar constituie tot atâtea alternative la retorică sau la filosofia care se practică în cetatea imperială. El pare să-și revină din acest moment depresiv și suicidar, dar va trebui să-și construiască toată viaţa pe baza unui corp care este departe de a plesni de sănătate.

Înapoiat la Roma, optează pentru o viaţă mondenă. Experimentează succesele pe care le poate avea în capitală: excelează în retorică, este un formidabil orator, este de acum înainte un avocat temut și apreciat. Intră atunci în cariera politică devenind chestor la vârsta de douăzeci și cinci de ani. Bineînţeles, parcurge cariera onorurilor: funcţia de tribun, cea de pretor, cea de consul. Ca o urmare logică, este numit senator.

În fiecare seară, după principiul stoic, îşi efectuează un examen de conştiinţă. Printre multe altele, creștinismul a recuperat acest exerciţiu spiritual care permitea, la căderea serii, să examinezi distanţa care separă idealul de realitate. Dispunem de principii, ne revendicăm de la o școală, aderăm la o spiritualitate: cum ne-am comportat în timpul zilei faţă de doctrină? Practica a confirmat sau a infirmat teoria?

Ne lipsește un manuscris care să fi consemnat asemenea exerciţii! Căci stoicul care vrea să fie el pare că trăiește departe de învăţăturile școlii sale. Discipolii lui Kleanthes ar trebui să trăiască în asceză și austeritate, în sărăcie voluntară și în refuzul onorurilor; Seneca se umflă-n pene sub opulenţa Imperiului, este extrem de bogat, duce o viaţă mondenă, acumulează funcţii onorifice, urzește intrigi și unelteşte murdare lovituri politicianiste pe lângă împărat.

Linguşitori ai filosofului, precum Pierre Grimai, recurg la doctrina stoică pentru a îndreptăţi ceea ce n-ar constitui nicio contradicţie, dar care ar arăta în schimb o ortodoxie pe linia doctrinei Porticului.

Ei convoacă de fapt *preferabilele,* noţiuni care provin dintr-o evoluţie a doctrinei de la o rigoare prea mare spre o practică mai suplă. În absolut, este vorba de a-și supune voinţa ordinii lumii și anume: legea divină care organizează cosmosul. Restul este deci indiferent, dar există unele lucruri mai indiferente ca altele! Există lucruri indiferente absolute și altele, indiferente relative: lucrurile relativ indiferente simt cele preferabile. Idealul apărând ca prea ridicat, pragmaticii îl reevaluează prin scădere: deci există idealul, binele care este conform naturii, și reali lalea care oferă preferabilele, altfel spus lucrurile detașate de ideal, dar care ar trebui preferate pentru că asigură conformitatea cu natura și favorizează virtutea. Acestea sunt frumuseţea, sănătatea, bogăţia…

Altfel spus: idealul stoic invită la sărăcia voluntară, dar bogăţia este preferabilă pentru că permite să faci Binele în jurul tău; el nu prevede că-ţi poţi ucide seamănul,

dar preferabilul justifică faptul că ai sfârșit-o cu Agrippina care a avut prostul gust de a nu muri într-un atentat pe care Nero și Seneca l-au urzit contra ei, pentru că dispariţia sa ar fi permis evitarea unui război civil pe care, în caz contrar, ea n-ar fi scăpat ocazia de a-l instiga mobilizând senatul contra împăratului deci contra lui Seneca. Se vede de aici că stoicismul grec originar îşi ia libertăţi cu idealul în profitul unei ajustări la real.

Dacă Seneca este condamnat la opt ani de exil în Corsica, este pentru că a preferat prea mult preferabilele sănătoasei și înţeleptei doctrine stoice! împăratului Caligula nu-i place de Seneca: prea la vedere, prea bogat, prea celebru, prea monden, prea iubit de femei. Invidios pe succesele sale, Caligula are intenţia s-o termine cu el, dar se decide să-l lase în viaţă, crezând că sănătatea sa precară îl va învinge foarte repede. Însă moartea îl va strânge pe împărat înaintea filosofului. Seneca abandonează cariera de avocat. Puţină vreme după aceea, îşi pierde tatăl. Este căsătorit, apoi tată de familie.

Claudius îi urmează lui Caligula și ia lucrurile în mână. După moartea împăratului care și-a ridicat calul la demnitatea de consul, Seneca scrie *Despre mânie.* Cu acest text, el începe o carieră de autor înzestrat să dea palme cadavrelor celor puternici care nu mai simt primejdioși. Devine director de conștiinţă al unor „tineri fermecători și înţelepţi”, după cum scrie Auguste Bailly în *Viaţa lui Seneca* [1929]. Îşi pierde atunci fiul și doi nepoţi.

Cu ajutorul soţiei sale Messalina, Claudius – care va suferi și el *post mortem* răzbunarea literară din partea lui Seneca –, invocă o afacere de adulter între filosof și una dintre surorile lui Caligula, Iulia, cu care el întreţinea relaţii „foarte insistente și foarte amicale”, ne spune Bailly, care precizează, de asemenea, probabil pentru a încerca să-l scoată basma curată pe filosof dintr-o relaţie amoroasă, că era „admirabil de frumoasă”, că avea douăzeci și trei de ani și că el era mai mult decât cvadragenar – tot atâtea motive, de fapt, de a paria pe o relaţie castă! Cu atât mai mult cu cât Iulia nu se preocupa

de morală și se culcase și cu fratele său Caligula! În egală măsură ar fi putut să-i vină ideea să-l pună pe Claudius în patul său, dar Messalina nu era deloc de acord. Senatul ia în considerare pedeapsa cu moartea pentru Seneca; Claudius îl potolește și decide un exil în Corsica. Acesta va dura opt ani.

Unul dintre poemele sale atestă: Seneca a detestat Corsica. Vorbește despre stânci îngrozitoare și despre arșiţa plajelor, despre „oribila ședere”, despre torenţii care seacă vara complet, despre primăverile fără umbră și verile fără recolte, despre toamnele fără fructe și despre iernile îngheţate, despre lipsa pâinii și a lemnului de foc sau a fântânilor răcoroase. Și apoi, acolo nu se vorbește latina, ci o limbă pe care o consideră barbarălimba heteroclită a} >recilor, ligurilor, spaniolilor sau a colonilor romani…

Omul care face elogiul vieţii simple, frugale, sobre, austere, filosoful care biciuiește bogăţiile, onorurile, intrigile de curte, gânditorul care laudă meritele naturii, ale cosmosului, ale vieţii indexate la ordinea lucrurilor, acea fiinţă, deci, suferă de condiţiile pe care i le impune exilul, în timp ce filosofia la care subscrie face din ele un ideal, un model. Seneca, prefăcându-se că respinge viaţa mondenă, nu aspiră decât s-o regăsească.

În Corsica, el scrie două texte: o *Consolaţie către Helvia,* mama sa, și o *Consolaţie către Polybiu,* personaj puţin recomandabil dar bine văzut la curte care tocmai și-a pierdut fratele. Îşi împănează primul text cu aluzii: elogiul a doi senatori care s-au opus tiraniei, recuperare stoică a acestor doi oameni, dintre care unul era aristotelician și celălalt, sceptic, utilizarea lui Caesar ca pe un substitut al lui Claudius, căruia îi poate atribui sentimente utile cererii sale, îl divinizează pe împărat și i se adresează ca unui zeu abuzând de vocabularul religios. Seneca nu suportă exilul și ar vrea ca împăratul să înţeleagă că i-ar putea face dreptate, chemându-l lângă el. Filosoful solicită, se milogește, roagă – altfel spus arată că este departe de a merita calitatea de filosof stoic… Jucându-și rolul, Claudius

îl dispreţuiește.

În insulă, departe de mondenităţi și de intrigi, Seneca scrie poezie și, destul de probabil, câteva dintre tragedii. Ne gândim că *Medeea* sa ar putea fi o tragedie corsicană într-atât răzbunarea și sângele vărsat sunt afaceri insulare. Lucrează de asemenea probabil la documentarea a ceea ce va deveni *Naturales quaestiones.*

Se poartă în același mod cu a doua consolare un an și ceva mai târziu: cu aceleași sforării caută să-l îmbrobodească pe împărat a cărui clemenţă o solicită, un ideal stoic emblematic. Utilizează lingușeala, îi celebrează pe prietenii lui Claudius; șterge orice referinţă la cei care ar putea displace principelui. Se preface că nu cere mila, ci judecata care l-ar spăla de o acuzaţie de adulter și ar arăta că a fost condamnat pentru ceea ce n-a fost decât fidelitate politică din partea sa. Tot în rolul său, Claudius nu-l bagă în seamă.

Cassius Dio ne informează că Seneca a făcut tot ce-a putut în restul vieţii pentru ca acea *Consolaţie către Polybiu* să fie uitată. A avut destui inamici pentru ca să nu se întâmple așa. Putem încă, din păcate pentru el, să citim acest exerciţiu de lingușeală ca pe un exemplu la școală…

Va trebui să aștepte moartea lui Claudius și suirea pe tron a lui Nero pentru ca, prin intermediul Agrippinei, să se înapoieze din Corsica și să devină preceptorul tânărului împărat.

Claudius a răposat la momentul potrivit la 13 octombrie 54 după ce a mâncat ciuperci; toate sursele cad de acord că Agrippina era în bucătărie și că avusese grijă din timp ca fiul său Nero să fie adoptat de către (acum) defunctul Claudius. Filosoful poate atunci părăsi Corsica și regăsi Roma și vârfurile sale care erau drojdia societăţii. Fusese exilat din anul 41 până în anul 49.

Niciodată în întârziere cu o josnicie, Seneca, după ce s-a târât în faţa lui Claudius viu pentru a obţine de la el iertarea pedepsei, a scuipat pe Claudius mort în *Apokolokyntoşis* – care s-ar putea traduce prin *Dovlecizare* [Prefacerea în dovleac a divinului Claudius]… Devenit

ministru al lui Nero, filosoful îşi dă silinţa să publice acest text care nici el nu-i face cinste.

Seneca pune sufletul lui Claudius să scape ca un vulgar pârţ urmat de diaree; îşi bate joc de infirmitatea sa – împăratul şchiopăta și era gângăvit; îi ridiculizează vocea pe Cil re o asimilează cu strigătul răgușit al animalelor marine; zeflemisește modul său barbar de a se exprima; îl acuză de monstruozităţi – ceea ce este destul de puţin în mintea unui om care lăuda binefacerile *Liniștii sufletului…*

Acestui asasinat al unui om mort, filosoful care ne este prezentat drept stoic, îi adaugă ditirambul unui om viu – un om viu puternic, de vreme ce este vorba despre Nero. Seneca îl face un elogiu fără contraste sau subtilităţi: Claudius era un monstru, Nero va fi un zeu. Filosoful scrie elogiul lui Claudius… citit de Nero, fiul său adoptiv. Agrippina veghează împreună cu Seneca: trebuie să-l formeze pe acest împărat pentru a face din el un om pe care să-l aibă la mâna lor. Apărătorii lui Seneca văd aici dovada simţului său

**ORI** ascuţit despre stat; mai puţin neghiobi, putem vedea mai ales urmarea traiectoriei sale de curtean.

Amintindu-și că în Egipt faraonul este asimilat soarelui, Seneca, pe același principiu, încearcă să facă din Nero o divinitate solară. Ne putem imagina că filosoful a căutat să restaureze diarhia de tip augustan lucrând la echilibrarea puterilor între împărat și senat; acel proiect solar dovedește clar că Seneca acţiona mai mult în favoarea puterii personale a împăratului decât a unui echilibru adevărat. împreună cu Agrippina, filosoful începe să-l divinizeze pe împărat.

Seneca scrie atunci un text de o lingușeală fără egal. Să vedem cum îl pune el să vorbească pe Apollo-Febus, soarele, despre Nero:

*„Trăiască mai mult decât toţi muritorii Cel care-mi seamănă mie la chip și-i frumos ca și mine, Fără a-mi fi mai prejos în cântare sau glas. El reda-va Veacuri ferice trudiţilor oameni legilor graiul. Tocmai ca Lucifer ce risipește fugarnice astre Sau ca și Hesperus ce se ivește-*

*ntre stele rentoarse; Tocmai cum – după ce neguri gonind, Aurora roșcată Ziua restituie – Soarele lumea contemplă cu falâ şi din incintă îşi scoate afară îndată teleaga, Astfel apare și Cezar, pe-un astfel de Nero admiră Roma. Obrazul său strălucitor cu o blândă văpaie Arde, la fel ca frumosu-i grumaz sub șuvoiul de plete"*[254].

Puterea era la îndemână; Agrippina jubila; Seneca de asemenea. Ghiveciul de ciuperci fusese eficace pentru a comenta pregătirea unei asemenea mese, Pierre Grimai vorbește despre raţiunea de stat…

Nero are optsprezece ani. Seneca se preface a crede că-l poate educa la stoicism și a face din el un rege-filozof; acest proiect îi permite de fapt să se consacre filozof-rege. Scrie *Despre clemenţă* pentru a-l iniţia pe Nero în înţelepciunea Porticului, știind în același timp că mama sa l-a ucis pe tatăl său pentru ca el, Nero să ocupe acest loc. Seneca îl transformă pe Nero în divinitate solară; caută să convertească senatul la această religie atât de puţin romană. Pregătește astfel fără să știe covorul roșu ontologic pe care va călca împăratul Constantin.

În scurtă vreme, Nero se dovedește mai puţin un om atins de graţia stoică și mai mult un diletant care cântă acompaniat de o liră și se produce pe scenă ca actor excesiv de machiat, spre marele prejudiciu al senatorilor care nu-și vin în fire de mirare după o asemenea decădere.

În teatrul unde împăratul se exhibă, ridiculizându-și funcţia, o dică de tineri aristocraţi a fost plătită pentru a-l aplauda pe bufon. Seneca este în tribună; el aplaudă împreună cu cei pe care i-a acoperit cu bani pentru a striga ura și bravo.

Pentru toate aceste trăsnăi, Seneca primește cadouri splendide de la împărat. El, care era dintr-o familie bogată, se vede acum posesorul uneia dintre cele mai mari averi ale Imperiului. Hagiografii legitimează aceste bunuri afirmând că subliniază și ele preferabilele, pentru că-i

---

254 Lucius Annaeus Seneca, *Apokolokyntosis* - Petronius, *Satyricon.* Traducere, prefață și note de Eugen Cizek, București, Editura pentru Literatură, Biblioteca pentru toți, 1967, IV, p. 11 (n. *t.).*

permit să facă bine în jurul lui. Dar în zadar căutăm în viaţa sa ce operă o fi fost creată și hrănită cu această sumă de bani acumulată. Nu este nicio dărnicie și nicio binefacere în această viaţă atât de puţin filosofică a filosofului.

Seneca ţese intrigi și în iubirile tânărului Nero. Din motive politice, împăratul a fost căsătorit cu Octavia, fiica lui Claudius, tatăl său adoptiv, dar n-o iubește. I-o preferă pe Acteea, o libertă. Seneca face necesarul pentru a deveni intim cu aceasta din urmă pentru a-l influenţa. Pentru a ascunde această aventură Agrippine!,» I unelteşte o poveste cu un amant fictiv între unul dintre prietenii săi și Acteea pentru a abate atenţia mamei lui Nero. Apoi, la douăzeci și doi de ani, Nero trece la Poppaea, o rivală a mamei sale Agrippina care nu găsește nimic mai bun de făcut decât să-și seducă propriul fiu…

Agrippina ia măsuri de precauţie pentru a recupera puterea pentru ea: urzește intrigi în favoarea lui Britanniens, un fiu al lui Claudius și al Messalinei, pe care Nero pune să fie otrăvit. Seneca recuperează o parte dintre bunurile mortului și îşi sporește averea cu imense proprietăţi în Egipt, care se adaugă la cele pe care le stăpânește deja în Latium și în Campania.

Însoţit de o trupă de petrecăreţi, Nero se deghizează în sclav, merge în tripouri, în bordeluri, bea în taverne, jefuiește magazine, îi ciomăgește pe oamenii din cartierele sordide, se bate cu hamalii sau cu soldaţii, se lasă posedat sexual de mateloţi.

Între timp, Seneca guvernează liniștit. Numește oameni de-ai lui peste tot în posturile înalte ale Imperiului, în grădina sa romană, în numeroasele sale vile luxoase, primește musafiri și filosofează; este ascultat, este flatat. Văduv, s-a recăsătorit cu Paulina, o tânără frumoasă și o partidă bună, evident.

În cele din urmă, Nero îşi asasinează mama cu ajutorul lui Seneca – care devine consul. Implicat în acel omor, pus sub acuzare de senatori, împresurat de criticile *vox populi,* detestat de invidioși și de geloși, urât de cei

care îl înconjoară pe Nero, Seneca simulează că organizează ceea ce nu poate evita: părăsește scena politică și se retrage pentru a-și scrie *Scrisorile către Lucilius.*

Îi mai rămân trei ani de trăit. Îi consacră edificării propriei statui. Iată ce propovăduiește: trebuie să dispreţuim gloria, onorurile și bogăţiile; trebuie să stăm departe de cei puternici și de curte; trebuie să fim înţelepţi și desprinși de lucrurile acestei lumi; trebuie să cultivăm prietenia; trebuie să ne detașăm de pasiuniși tot catehismul stoic care urmează.

Dar Seneca și-a petrecut viaţa iubind gloria și onorurile; a acumulat bogăţii fără să le dea niciodată o întrebuinţare filosofică; și-a trăit viaţa în compania celor puternici și a curţii și, în acest scop, a ucis și a pus să se ucidă, apoi a acoperit numeroase alte crime; a fost ghidat de pasiuni triste până la a scrie sub dictarea resentimentului toată lucrarea *Apokolokyntoşis,* sau la a redacta sub semnul lingușelii discursul funebru al lui Claudius; n-a avut aproape deloc prieteni adevăraţi, doar protejaţi, obligaţi, curteni care, în fiecare dimineaţă, veneau să-i facă vizite politice; a flatat și a fost flatat.

Piso este arestat din cauza unei conjuraţii contra lui Nero; unul dintre conjuraţi lasă să se înţeleagă că Seneca ar face parte din ea. Întrebat de împărat, filosoful neagă. Nero îi dă lui Seneca ordinul să moară. Filosoful se supune. Moartea sa devine emblema vieţii sale.

Cu această sinucidere, omul care a fost implicat în cele mai sordide intrigi ale Imperiului trece drept o victimă a lui Nero pe care istoria l-a exagerat, prezentându-l ca pe un tiran vinovat de incendierea Romei și de masacrul creștinilor, în timp ce el n-a fost cu nimic responsabil. În Europa, nu lupţi contra mitologiei, mai ales când ea este purtată de industria cinematografică a *peplumului.* De Industria *peplumului,* dar și de ceea ce îi ţinea loc înainte, altfel spus pictura.

Cu *Moartea lui Seneca* David pictează efectiv o icoană occidentală. Corespondentul păgân al lui Hristos

moare ca victimă ispășitoare a unui regim corupt – ca și cum filosoful nu i-ar fi fost însuși sufletul blestemat! Acest filosof care a scris ca un filosof, a vorbit ca un stoic și a trăit ca un satrap, prieten al satrapilor, îşi salvează viaţa prin această imagine: el este victima ispășitoare, mielul căruia i se taie beregata, bietul filosof victimă a tiranului și care moare pentru a șterge păcatele Romei antice.

În secolul al IV-lea, i se inventează o corespondenţă cu sfântul Pavel; este o ficţiune, desigur. Dar această gândire stoică produsă de un om care a fost atât de puţin stoic pare fixată pentru eternitate în moartea filosofului care ar fi ispășit vina de a fi fost filosof pe lângă un tiran inaccesibil filosofiei și înţelepciunii.

Tacitus i-a raportat sfârșitul; relatarea sa îl hrănește pe pictorul David, bineînţeles. La anunţarea morţii sale decise de Nero, Seneca îşi cheamă medicul. Soţia sa Paulina dorește să-l însoţească în această ultimă călătorie. În *Anale,* Tacitus relatează reacţia filosofului: „Eu îţi arătasem mijloacele de ușurare a vieţii, dar tu preferi onoarea de a muri; nu-ţi voi invidia exemplul. Să avem amândoi o egală fermitate, sfârșind cu bravură; mai strălucit însă va fi sfârșitul tău” 284. Frumoasă reacţie, precum antichitatea…

Medicul le deschide venele la amândoi. Fără surpriză, suntem în imaginea pioasă, Paulina plânge; fără surpriză, deci, stoicul cere ca soţia sa să fie dusă în încăperea vecină – trebuie aprovizionată buna și frumoasa imagine pioasă: Paulina este Xantipa lui Socrate sau Phyllis a lui Aristotel – o sâcâitoare a filosofului; sângele nu curge destul de abundent, moartea întârzie să vină; Seneca pretinde cucută; bea din ea; tot nu moare; profită, pozează pentru eternitate și vorbește cu prietenii; filosoful este bineînţeles calm și senin, stoic, așa se cade trebuie să vorbească despre constanţa înţeleptului sau despre seninătatea în faţa morţii; scalpelul și cucuta nereușind să-l facă pe filosof să decedeze, Seneca solicită o baie caldă pentru a accelera circulaţia în bătrânul

284 Tacitus, *Anale, op. cit., XV, 63,* p. 442, *vide supra*

*(n.t.).*

său corp descărnat Moartea îl ia în cele din urmă. Intră în eternitate ca personajul metaforic al sinuciderii la romani. O bună operaţie care îi atrage până astăzi reputaţia unui filosof care *a trăit ca* un stoic.

Să precizăm de asemenea pentru a isprăvi cu aceste prefăcătorii că, în spatele tejghelei filosofice, Paulina îşi pansează rănile și că tânăra femeie bogată îi supravieţuiește mai mulţi ani bătrânului său soţ. Tacitus relatează că ea se supune astfel lui Nero care i-ar fi declarat că n-are nimic contra ei. Ea s-ar fi mulţumit deci să asculte de împărat renunţând la sinucidere, deci neţinându-se de cuvântul dat soţului său… O asemenea ipoteză presupune că, în urgenţa sinuciderii, Nero ar fi dispus de echivalentul unui telefon mobil pentru a conduce lucrurile de la distanţă și la minut. Tacitus este foarte amabil, dar puţin credibil. Înţelepciunea este o meserie dură…

A IUBI

Șarpele viril al lui Gracchus

*Ce înseamnă să iubești cu adevărat?*

Plinius cel Bătrân relatează gestul sublim pe care un soţ i l-a oferit într-o zi soţiei sale ca dovadă de iubire adevărată în *Naturalis Historia* (Cartea a șaptea, 36), Plutarh în „Tiberius Gracchus” (I, 4 – 5), Cicero în *De divinatione* (I, XVIII și, pentru a zeflemisi divinaţia: II, XXIX) și Valerius Maximus în *Vorbe și fapte memorabile* (IV, VI). Această istorioară povestește ceea ce este în ochii mei acel sentiment despre care mulţi vorbesc fără a-l fi cunoscut vreodată: să preferăm propria moarte morţii celuilalt pentru a nu trebui să-i supravieţuim, altfel spus să evităm să trăim ceea ce ar trebui să trăim fără el sau fără ea.

Să-l lăsăm să vorbească pe Valerius Maximus: „Tiberius Gracchus, prinzând în casa sa doi șerpi, mascul și femelă, a fost informat de un haruspiciu că, eliberând masculul, soţia sa îşi va afla pe dată sfârșitul, iar dacă va elibera femela, el însuși îşi va afla grabnic sfârșitul;

conformându-se părţii profeţiei, benefică mai curând soţiei decât lui, a poruncit să fie ucis masculul, iar femela să fie slobozită și s-a resemnat ca, prin uciderea șarpelui sub privirea sa, el însuși să piară. Așa că nu știu dacă aș putea spune că Cornelia a fost mai norocoasă, fiindcă a avut un asemenea soţ, sau mai nefericită, fiindcă l-a pierdut”[255].

Cornelia, care nu era nici mai mult nici mai puţin decât fiica lui Scipio Africanul, avea treizeci de ani mai puţin decât Tiberius Sempronius Gracchus, care era fiu de consul și de două ori consul el însuşi. Plinius cel Bătrân precizează că soţul ei l-a anunţat pe haruspiciu că soţia sa este tânără și că astfel va putea zămisli după moartea sa – dar ea l-a urmat în mormânt numai patru ani mai târziu… Aveau doisprezece copii, ne spune Plutarh. Văduvă, a refuzat propunerea de a se recăsători pe care i-a făcut-o mai târziu regele Ptolemeu. Ea și-a văzut murind toţi copiii, cu excepţia unei fiice. Cei pe care îi cunoaştem în istorie ca fiind Gracchii erau fiii săi. Așchia nu sare departe de trunchi…

Nicio nevoie să facem apel ca Platon la Idei pentru a explica Iubireacu atât mai mult dacă se consideră că Iubirea cu majusculă poate foarte bine să existe fără gesturile de iubire care o constituie! Suntem la Roma și nu ne încurcăm cu înfloriturі conceptuale, nu ne jucăm cu ideile ca niște copii cu arșicele, relatăm o poveste educativă, iar morala sa îl face pe fiecare să înţeleagă, chiar și pe cel mai naiv, ce este iubirea adevărată. Aș da totalitatea *Banchetului* lui Platon, subtitrat *Despre iubire* – să reamintim –, pentru aceste câteva rânduri de Valerius Maximus! Ce spun, dau opera completă a autorului lui *Pamtenide* numai pentru această istorie concentrată într-o frază făcută din câteva cuvinte, cele mai simple, șlefuite în marmura unei latine care este cea a austerului Aurelius Victor… Căci ideea de iubire im servește la nimic, în timp ce gestul lui Gracchus I uncţionează ca provizie pentru o viaţă întreagă.

Nu știm nimic despre filosoful Lucreţiu. Ici și colo, la

255 *Op. cit.,* IV, VI, 1. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

cotitura unui vers, zărim cu ce să schiţăm un portret al acestui om fără faţă… înainte de a fi răpit de moarte, prietenul meu Bernard Combeaud, care a tradus Lucreţiu pentru prima dată în francezii respectând metrica versurilor octosilabice, avea ca proiect să scrie o biografie a acestui om plecând de la ceea ce opera lăsa să se întrevadă uneori despre el. Cu ocazia ultimei noastre conversaţii, i-am vorbit despre o pădure care ascunde arborele – un arbore care ar putea să ne informeze despre umbra, la el, a unei femei iubite după principiile lui Tiberius Sempronius Gracchus!

Această pădure este constituită din versurile celebre consacrate unei deconstrucţii a iubirii, după cum s-ar numi astăzi. Desigur, este o deconstrucţie. Nimic de obiectat, atâta timp cât nu mai rămâne nimic după trecerea acestei inteligenţe originale… Dar nu atât despre iubire cât despre sexualitate, sex, chinurile și necazurile trupului, despre ceea ce-i face capricioși și ridicoli pe cei care se numesc îndrăgostiţi și care nu sunt atunci, sub pana lui Lucreţiu, decât niște mașini puse în mișcare de dorinţe, parcurse de fluxurile de energie simplificate la niște afinităţi atomice… Atomi încârligaţi, netezi, striaţi, rotunzi, lungi, ascuţiţi, asociaţi, agăţaţi, lansaţi într-un dans de simulacre care se învârt în aer și le împing pe victimele lui Venus în povestea incredibilă în care se vede că „iubirea orbește”, după cum spune înţelepciunea populară.

Este acesta amorul? Sau este mai degrabă doar numele mecanismului libidoului? Și ce relaţie întreţine amorul cu libidoul? Unul este întregul celuilalt? Iar celălalt întregul unului? Poate să existe unul fără celălalt? Și celălalt fără primul?

Această deconstrucţie provine din tehnicile stoice sau epicureice care constau în a descompune complexul în elementele sale cele mai simple pentru a putea mai ușor distruge, rupe, concasa, pulveriza lucrul contra căruia vrea să lupte înţeleptul. Marcus Aurelius acţionează astfel cu dorinţele care îl tulbură pe cel ce vrea să ajungă la liniștea înţeleptului: mesele încărcate cu mâncăruri preţioase, cu

vinuri fine, în companie galantă, de exemplu. Vulvele de scroafă umplute, stropite de vinuri bune de Falema lângă o creatură de vis conduc pe drumuri unde, în mod normal, n-ar trebui să se găsească filosofi, încă și mai puţin înţelepţi…

Să citim aceste rânduri din *Gânduri către sine însuși:* „După cum ne formăm reprezentări despre felurile de mâncare și despre ce se mănâncă, gândind că acesta este cadavrul unui pește, acesta – al unei păsări sau al unui porc, și, de asemenea, că vinul de Falema este sucul stors din struguri și că toga pretextă e lână de oaie impregnată cu sânge de scoică, iar în legătură cu contactul sexual, că acesta e frecarea organului sexual masculin și secreţia lichidului vâscos însoţită de o contracţie; (prin urmare, cum aceste reprezentări ating lucrurile înseși și le pătrund, astfel putem vedea cum sunt ele cu adevărat), tot așa trebuie să procedăm toată viaţa și, când ne reprezentăm lucrurile ca prea demne de încredere, trebuie să le dezgolim, să le surprindem mica lor valoare și să înlăturăm pretinsa credibilitate datorită căreia erau considerate de valoare. Periculoasă amăgire este trufia și, când socotești mai degrabă că te ocupi de lucruri importante, atunci mai ales ești victima iluziei”[256]. Cel căruia îi este încă foame după lectura acestor rânduri nu este făcut pentru filosofie…

Ei bine, astfel procedează și Lucreţiu pentru a deconstrui iubirea: ea este o nebunie care arată înrudirea noastră cu animalele; altfel spus: care ne instalează departe, foarte departe de meleagurile pe care se instalează filosofii ce caută înţelepciunea, ca și înţelepţii care au găsit-o. Este mai degrabă terenul de joacă al măgarilor în rut și al câinilor în călduri, al armăsarilor care copulează și al șobolanilor care ne împerechează… Cine va spune că măgăriţa, căţeaua, iapa, șobolanca sunt îndrăgostite respectiv de măgar, de câine, de armăsar, de șobolan?

Lucreţiu merită într-adevăr să facă parte dintre

256Marcus Aurelius, *op. ell.,* VI, 13, |», 177 (i/. /,),

cinicii romani, după ipoteza lui Pierre Vesperini, într-atât alege el adevărul care neliniștește, în locul iluziilor care te calmează. Nici vorbă la el, care este roman, de a sufla din trompeta angelică, de a azvârli petale de roză sau de a parfuma aerul cu rouă cerească atunci când vorbește despre iubire… Pentru lucrarea sa, el împrumută scalpelul chirurgului, securea tăietorului de lemne, ciocanul fierarului şi el filosof cu ciocanul[257]… După trecerea sa, nu mai rămâne mare lucru din umpluturile servite de obicei pe subiect! Haide să vedem…

Paginile lui Lucreţiu despre iubire se găsesc în cartea a patra a poemului său și nu este de mirare că această parte este consacrată combaterii superstiţiilor… Lucreţiu știe că ficţiunile noastre atrag nefericirile care apoi ne însoţesc: suntem nefericiţi deoarece credem, pentru că avem prejudecăţi, pentru că sperăm. Trăim într-o lume de ficţiuni și, când realul diferă de acestea, avem tendinţa supărătoare de *a* crede că ficţiunile noastre simt mai adevărate decât realul… Decepţiile ne sunt la înălţimea dorinţelor: este de-ajuns să acţionăm asupra acestora pentru a obţine seninătatea la care filosofii aspiră și pe care înţelepţii o cunosc.

Pentru început, trebuie să știm următoarele: ceea ce luăm drept iubire nu este adesea decât libido, dorinţă, vocea naturii din noi care vrea să copulăm pentru a ne reproduce și a asigura astfel perenitatea speciei. Când ne credem liberi să iubim, suntem îndemnaţi de planul natural care ne ia ostatici pentru a-și atinge scopul: voinţa speciei atacă individul care nu mai este suveran. Fiecare se crede liber, pentru că ignoră puterea naturală care îl determină – și de la Schopenhauer, Nietzsche sau Darwin, a ignora că suntem mai întâi mamifere este o greșeală ontologică majoră: pe acest plan, suntem deci din aceeași familie cu măgarul și măgăriţa, armăsarul și iapa, șobolanul și șobolanca…

Marile figuri de îndrăgostiţi ale Occidentului, Tristan

257 Aluzie la Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor sau Cum se filozofează cu ciocanul,* 1888 *(n. t.).*

și Isolda, Romeo și Julieta, pot purta ficţiunea amoroasă din două motive. Primul este că povestea lor este irealizabilă din cauza situaţiilor lor familiale și numai moartea face posibilă eternitatea iubirii lor, deoarece nu s-a putut realiza în timp – altminteri tânărul s-ar fi căsătorit cu tânăra înainte de a-i face prunci și amândoi s-ar fi prăbușit în trivialitatea vieţii cotidiene care produce adulter și divorţ precum stejarul, ghindă. Al doilea motiv, legat de primul, bineînţeles, este tocmai că n-au avut timp să zămislească, deci să-și dea singuri foc la valiză. Iubirea n-ar exista deci decât în cazul imposibilităţii temporale de o a trăi pe deplin și evitând activitatea genezică. Iată ceea ce va bucura pe mulţi care au crezut că pot construi făcând ca toată lumea, crezând în același timp că se deosebesc de marea masă, ceea ce nimeni n-a reușit cu vechile reţete ale coabitării, generaţiei, fidelităţii, monogamici…

Lucreţiu abordează deci problema dorinţei ca atomist – astăzi, el ar vorbi despre feromoni, ocitocină, dopamină, vasopresină, serotonină și alte substanţe asociate biologiei pasiunilor… Ţestosteronul și progesteronul l-ar fi înflăcărat pe filosoful artist, iar aceste cuvinte ar fi fost integrate în vocabularul său. Dorinţa amoroasă este deci în primul rând o chestiune hormonalăsusţinătorii teoriei genului care neagă natura și afirmă atotputernicia culturii în materie de nex îşi văd ficţiunea prăbușindu-se în faţa evidenţei că o persoană care vrea să-și schimbe sexul trebuie să se supună unui tratament hormonal, căci lectura lui Michel Foucault nu este de-ajuns ca să transforme clitorisul în penis…

Teoria epicureică a simulacrelor este validată de știinţă: pentru materialiștii Antichităţii, atomii, invizibili cu ochiul liber, sunt asociaţi în spaţiu cu simulacrele care circulă de la o fiinţă la alta, de la o inteligenţă la alta, furnizând informaţii atomice decodate de corpul celuilalt, chiar dacă acest transfer și acest schimb de indicaţii se efectuează independent de raţiune, de conștiinţă și de cunoaştere. Ce sunt simulacrele?

„Iată acum dovedi-voi un alt adevăr ce se ţine
Strâns lănţuit de acestea: există, să știi, simulacre
Care, ca pieliţi desprinse de-a lucrului faţă externă, Zboară-n suflarea de aer oriunde, încolo și-ncoace.
Ele ne toarnă în suflet a groazei otravă în veghe.
Sau când visăm și vedem deseori arătări uimitoare
Ori ca năluci pe aceia răpiţi de pe ţărmul vieţii”[258].

Și, mai departe:

„Neîndoielnic, imagini, figuri străvezii fără seamăn.
Le vom numi, ca să zic așa, pieliţi sau scoarţe, de-ţi place”[259].

Lucreţiu vorbește despre stranietatea reverberaţiei imaginii pe oglinzi și despre bizareriile ecoului, despre imaginile neliniștitoare care ne vin în timpul viselor și despre irizările refracţiei luminii, despre ameţelile copilului care se învârte și despre corăbiile în mișcare pe care ţi le imaginezi imobile, aidoma cu drumul stelelor pe cer, despre soarele care apune și pe care crezi că-l atingi întinzând mâna spre orizont, despre imaginile modificate de presiunea aplicată pe ochi, despre donjonul rotund pe care-l crezi pătrat văzut de departe și despre modul în care adormim – apoi, în continuare, el ne vorbește… despre iubire! Cum să exprimi mai bine faptul că el înscrie această stare în lista precedentelor, care subliniază iluzia, ficţiunea, eroarea, confuzia, rătăcirea?

Ce luăm noi drept iubire? Supremaţia libidoului. Să citim:

„Astfel și-n vârsta în care sămânţa se-mprăștie-n vine, Când în organele coapte natura prin sine-o produce, Vin din afară, s-adună mulţimi de imagini de trupuri, Chipuri frumoase și feţe ce-atrag prin obrajii lor rumeni, Care aţâţă organul umflat de belșugul seminţei.

Și parcă actul el însuși făcându-se-atunci, și aceasta Curge șuvoi ca un râu, murdărind și cearșafuri și rufe. Astfel sămânţa de care vorbii este pusă-n mișcare chiar în clipita când vârsta dă vlaga organelor noastre. Cum orice

258 Titus Lucretius Cams, *op. cit.,* IV, v. 33-39, p. 130 (n. L).

259 *Ibid.,* IV, v. 46,50, p. 131 *(n. t.).*

lucru aţâţă și mișcă un altul anume.

Numai un om e în stare să miște sămânţa umană care, îndată ce iese zvârlită de unde i-i locul, Prin mădulare şi-organe venind din întreaga făptură, Se-ngrămădește spre nervi anumiţi și îndată deșteaptă Părţile înseși din trup care sunt genitale organe.

Dar de sămânţă-ntărtate, se umflă și-ţi vine voinţa

S-o și arunci spre un loc und te-mpinge sălbatica poftă, Mintea-i rănită de dragoste, trupul spre trup se îndreaptă. Cum noi cădem de-obicei chiar pe locul în care ni-i rana, Sângele roșu ţâșnind de unde-am primit lovitura.

Și dacă-aproapc-i dușmanul, stropit e de sânge el însuși, Astfel și cel ce-a primii săgeată condusă de Venus.

Fie că este trimisă de-un tânăr și-aţâţă femeia, Fie că-n juru-i femeia revarsă iubire din trupu-i, Cel ce-i rănit se îndreaptă spre dușman și cată unire, Vrând să-i azvârle sămânţa ce iese din trupul său propriu, Pofta cea mută făcând dinainte să simtă plăcere”[260].

Nu se poate spune mai bine: ceea ce numim „iubire” nu este decât un flux atomic care amenință să se reverse și caută un recipient pentru a se împrăștia… Desigur, concepţia romantică despre iubire încasează o strașnică lovitură, dar, de vreme ce este vorba aici despre a alunga iluziile, realul valorează mai mult decât ficţiunea: aceeași situaţie pentru seninătatea celui care-și caută înţelepciuneași pentru iubirea adevărată, care există în altă parte, vom vedea, spre care înaintăm…

Textul merită mai mult decât comentariul pe care aș putea eu să i-l fac. Să reluăm deci urmarea poemului pe care nu mă tem să-l citez îndelung într-atât geniul merită să nu fie întrerupt:

„Asta e Venus, de-aci vine tot ce se cheamă iubire. Vezi, de aci mai întâi ni se picură-ncetul în inimi Dragostea dulce și-n urmă veni-vor fiori și neliniști. Când e departe cel drag, într-o clipă imaginea-i vine şi îţi răsună-n urechi fără tihnă prea dulcele-i nume. Fugi de aceste imagini și dă la o parte din faţă Hrana iubirii, iar gândul ai grijă și-

260 *Ibid.,* IV, V. 1030-1057, pp. 166-167 *(n. f.).*

aiurea-l îndreaptă; Toată sămânţa-adunată, azvârle-o în orișice trupuri, Nu o păstra aţintită spre – un singur obiect al iubirii, Căci pregăti-vei altcum pentru tine necaz și durere. Buba hrănită mai vie-i, din ce tot mai mult se-nrăiește, Furia zilnicse-ncinge, iar păsul mai greu te-mpovară, Dacă n-adormi a ta rană mereu printr-o alta mai nouă 1070 lute-ngrijește-ţi un sprijin în Venus pe stradă hoinară, 1071 Ori înspre altă ceva chiar de-acuma îţi mută tu gândul. Nu se lipsește de-a Venerei vrajă acel ce iubirea o ocolește, ci gustă plăcerile-i fără de rele, Căci voluptatea curată o simte acel ce-i cuminte, Nu pătimaşul; acesta cuprins de-ale dragostei flăcări, Șovăie chiar și atunci când îşi are iubita în braţe, Nu știe ce să-și mai sature mâinile-întâi ori privirea, Strânge aprins ce apucă și face să sufere trupul, Dinţii și-nfige și mușcă adesea în rumene buze, Lungi sărutări le sfărâmă; plăcere curată-i aceasta? Nu știu ce ghimpi din adânc îl împing să rănească pe-aceea Oricine-ar fi, de la care pornit-au ai furiei germeni. Venus, de altfel, ușor potolește beţia dorinţii, Prin liniștite plăceri înfrângând mușcăturile poftei. Numai în trupul prin care zbucniră aprinsele flăcări, Cauţi să-ţi stingi tu văpaia, dar iată aci-i nălucirea, Căci hotărât-a-n aceasta altfel prin poruncile-i firea. Singura dată-i aci când cu cât noi mai mult stăpâni-vom Pieptul cu-atâta va arde încins de sălbatice pofte; Hrana și apă-s sorbitenăuntru de-a noastră făptură şi cum în părţi anumite s-opresc și îşi fac stăpânire, Foarte ușor alina-vor dorinţa mâncării și setea. Dar de o fată frumoasă, la fel de obrajii cei rumeni, Cum să te bucuri când vin către tine doar slabe imagini! Serbede, biete nădejdi! o suflare de vânt și sunt duse… Ca și-nsetatul ce-n vis vrând să bea, nicidecum nu găsește Apa în stare să-i stingă văpaia ce-l mistuie-n membre, Căci el apucă imagini de apă și-n van se frământă, Tot însetat rămânând chiar când soarbe din repezi șuvoaie, Astfel și Venus l-înșeală pe îndrăgostit cu o nălucă: Soarbe cu ochii un trup, totuși foamea îl roade întruna, Mâinile lui se întind, rătăcesc răsucindu-se-n juru-i, Totuși nimica nu pot să apuce din trupul cel fraged. Trup de alt trup lănţuit, în

sfârșit este gata să soarbă Tânăra floare și iată-l că simte plăcerea ce vine, Venus i-aci și e gata un câmp femeiesc să-nsămânţe. Strânge cu-aprindere trupul, s-amestecă a gurii salivă, Gâfâie greu și cu dinţii apasă zdrobitele buze: Totu-n zadar, căci nimica nu poate nălucii să-i smulgă, Nu poate nici să pătrundă și trupu-i în trup să se piardă. Asta se pare c-ar vrea, spre asta mereu se frământă, Până-ntr-atâta cu sete-ncleștaţi sunt în lanţul iubirii, Până ce membrele parcă-n beţia plăcerii topite-s. Și când ieșire găsitu-și-a pofta cea strânsă în vine, Clipă de tihnă urmează în vijelioasa văpaie, Apoi turbarea se-ntoarce, din nou nebunia s-aprinde, Iarășise-ncearcă să stingă năvalnica sete-a dorinţei. Dar niciun leac n-ar putea să înfrângă, să vindece răul, Până-ntr-atâta e tainică rana ce-l sapă și-l pierde. Dar și puterea-i se stinge, ajunge sleit de-oboseală, Viaţa şi-o duce mereu după plac dus de nas de un altul, Munca-i lăsată să doarmă, renumele şchioapătă bolnav, Banii, averea se pierd între-acestea, răsar însă stofe de Babilon, iar frumoase și mândre-ncaltă îi sidone Râd scânteind în picioare; smaragde cu verzi ape Prinse-s în aur, iar purpura-haină de casă acuma Necontenit canonită-i și soarbe-a iubirii sudoare, Bunuri de moși adunate ajung panglicuţe, căiţe, Ori prefăcute-s în mantii, ţesături de Alinda și Ceos. Prânzuri măreţe gătite-s și stofe bogate și jocuri, Cupe lipsite de număr, parfumuri, cununi și buchete. Dar în zadar, căci din însuși izvorul plăcerii și vrăjii

Vine ceva amărui și-ntre flori chiar lui inima-i strânge. Fie că sufletul simte greșeala și-l prinde căinţa Vieţii pierdute în lene, în goale plăceri irosită, Fie că «ea» a lăsat să-i cadă-un cuvânt îndoielnic care se-nfige în sufletu-i dornic și-i jar cese-ncinge, Fie că-i pare că prea mult îşi schimbă priviri cu un altul şi că, ușoare, pe buze, îi flutură urme de zâmbet. Relele astea-s găsite și-n dragostea cea fericită şi-mpărtășită, dar încă în dragostea nenorocită Nenumărate-s, cu ochii închiși le găsești orișiunde. Astfel e bine-nainte, cum spus-am, cu ochii în patru Pururi să fii, să păzești nu cumva-n al ei laţ să te

prindă. A te feri de iubire când nu ai căzut încă-n mreje, Este cu mult mai ușor decât prins să te scuturi de ele şi să desfaci ale Venerei noduri măiestru-ncâlcite. Totuși odată-ncurcat, lănţuit de acestea, se poate să te ferești de vrăjmașă, dar nu fi o piedică ţie-ţi. Nu trece-ușor cu vederea mulţimea de pete morale, Lipsuri trupești ale dragei ce-o vrei şi-o dorești cu-nfocare.

Patima ochii orbindu-i, adesea închipuie omul, Dând însușiri ce iubita de fapt nicidecum nu le are. Deci nu odată vedem cum femeia cea strâmbă și hâdă încă deșteaptă plăceri și în cinste e încă ţinută. Unul de altul îşi râde dând sfat să o-mpace pe Venus, «Căci copleșit e de-o dragoste nepotrivită, nătângă», Fără să-și vadă sărmanii cusurul ce-l au fiecare: Neagra, e numai «brunetă», murdara e «fără podoabe», Ceea cu ochii ei verzi e chiar «Palas», nervoasa, uscata E o «gazelă», pitica-i o «graţie», «spirit» e toată! Alta curat uriașă «minune-i», «făptură măreaţă», Gângava «sâsâie» numai, iar muta

C doar «sfiincioasă».

Iată și «micul Vulcan»: plicticoasa, aprinsa, limbuta; Slaba abia se mai ţine, e totuși «gingașa păpușă». Uite-o tușește de moare: «așa-i ea, fiinţă plăpândă». Grasa cu sânii ei mari e o «Ceres nutrind pe lachus», Cârna-i «Silenă», «Satiră», buzata-i «un cuib de săruturi»!

Câte și câte n-aș spune de-aș vrea, dar să-i punem un capăt.

Totuși, hai, fie că are oricâtă frumuseţe voi-vei şi că din trupu-i întreg izvorăște a Venerei vrajă: însă și altele sunt și trăirăm atât fără dânsa! Știm că și ea săvârșește ce face și ceea urâtă! Biata s-afumă și ea cu ce puturoase mirosuri, Că pân’ și slugile fug și-n ascuns îşi bat joc şi-şi fac semne! însă iubitul bocește lăsat să aștepte la pragu-i, Flori și buchete presară, iar ușa cea mândră-o stropește cu măgheran, coperind-o, sărmanul, cu calde săruturi! Dacă îl lasă să intre, odată-i de-ajuns să respire şi va căta o pricină cinstită ca-n grabă s-o șteargă, Iar poezioara-i cu multe suspinuri în gând cântărită, Cade în baltă: «Ce prost simt, spune, ce prost că cinstisem Mai mult decât se cădea pe-o

femeie și ea ca și alta!» Și doar frumoasele-o știu: îşi ascund cu o râvnă aprinsă Celor pe care ar vrea să-i ţină legaţi în iubire, Toate ce-n taină se fac îndărăt după scena vieţii;

Dar e zadarnic, fiindcă cu mintea poţi toate-n lumină să le aduci și-ndărătul tertipului lesne-i pătrunde, însă când e cumsecade și fără harţag, tu mai iartă-i, Treci cu vederea: sunt lipsuri legate de-un pumn de ţărână… Nu totdeauna femeia suspină-n iubiri prefăcute, Când cuprinzându-și iubitul și-nlănţuie trupul de trupu-i şi îi întinde guriţe cu buzele-i moi umezite: Foarte adesea iubește din suflet și cată plăcere împărtășită, momindu-l la goana pe câmpul iubirii. Cum s-ar putea în alt chip ca și păsări și turme, și fiare. Vite și iepe, cu toate soţilor să se supună, Dacă natura ea însăși n-ar arde în ele și-ar face să-și primească voioase-ale dragostei salturi aprinse? Nu vezi adesea perechi încleștate de-aceeași plăcere Cum se căznesc de cumplit zvârcolindu-se-n lanţuri comune?

Nu vezi pe stradă cum câini înciotaţi, doritori să se lase, Trag și se-ntind pe cât pot fiecare în parte opusă, însă ţinuţi-s legaţi de puternicul lanţ al iubirii? Ceea ce nu s-ar petrece lipsindu-le-aceeași plăcere, Care i-aruncă în lanţuri și-i ţine uniţi împreună. Iarăși și iarăși îţi spun că există o plăcere comună”[261].

Vin atunci copiii procreaţi cu acea ocazie… Natura și-a făcut bine treaba… Aplauze…

Am citat îndelung; să fiu iertat având în vedere geniul textului, al ideilor, al gândirii, al versurilor… Am vorbit despre o pădure care ascunde arborele; iată deci pădurea: densă, nhifoasă, vastă, bogată, opacă, luxuriantă, întinsă, amplă, compactă, îndesată, viguroasă… Se găsesc aici ideile majore Cure fondează o lectură atomică și materialistă a iubirii, departe de lecturile idealiste, spiritualiste, platonidene, romantice, romanești, care ascund toate violenţa și brutalitatea tăioasă a I liil iirii sub tot felul de dulcegării.

Ce spune Lucreţiu în acest vârtej de idei, în acest

261 ” *Ibltl.,* IV, v. 1058-1208, pp. 2-13-250 (»I, /.).

maelstrom de versuri? Lucruri adevărate, umane, foarte umane: iubirea este o suferinţă, o boală, o patologie care atestă ascendentul mamiferului din noi; ea ne face obiecte ale voinţei sale; ne învrăjbește cu noi înșine făcându-ne să credem că nu mai suntem decât o jumătate de ființă; ne dă impresia de a poseda în timp ce suntem posedaţi; ea vine din cel mai pur determinism atomic și se reduce la niște fluxuri de atomi; în ea, pulsiunea de viaţă libidinală este intim legată de pulsiunea de moarte care afectează tot ceea ce i se opune; în momentul în care credem că suntem în cea mai mare intimitate sexuală, ne găsim în cea mai mare singurătate, căci orice plăcere este solipsistă: ea este întotdeauna solitară; satisfacerea dorinţei prin plăcere sexuală ne împinge într-o infinită tristeţe, o mare decepţie, căci preţul acestei false plăceri este o adevărată neplăcere: renunţarea la liniște, la înţelepciune, la pacea interioară, epuizarea corpului și sufletului, neglijarea a tot ceea ce nu este iubire: faci cheltuieli excesive, îţi neglijezi averea, te descotorosești de onoare, nu-ţi simt de niciun folos obligaţiile, nu ţii seama de reputaţie, îţi delapidezi patrimoniul, supralicitezi în lux; cu iubirea triumfă de asemenea abolirea a ceea ce ne deosebește de animale: conștiinţa și reflecţia, raţiunea și moderaţia, ponderaţia și morala; culpabilitatea și remușcările de a trăi o viaţă în care nu mai ești în centrul propriului sine; tropismul care ne duce spre vicii: trândăveala, necumpătarea, lipsa de măsură, delăsarea, abuzul, excesul, luxul, neglijenţa; guști atunci din supralicitarea suferinţelor asociate acestei stări: gelozia, suspiciunea, bănuiala, îndoiala, neîncrederea, rivalitatea; ridicolul în care se scufundă îndrăgostiţii când vorbesc unul despre celălalt; infantilizarea și regresul indus; evidenţa că iubirea este oarbă și că te prostește; și, în fine: înrobirea obţinută prin procreare.

Există o soluţie pentru a scăpa de această boală? Da, există chiar trei… *Prima* constă în a nu vrea să te prăbușești când știi că amenință naufragiul (IV, v. 1046 – 1047); este posibil să eviţi această stare, neconsimţind la ea; este suficient să știi care sunt chinurile iubirii triviale

pentru a nu te arunca orbește într-o asemenea prăpastie – aici Lucreţiu se arată filosof în sensul clasic al termenului: știinţa este propedeutica înţelepciunii. Cine ar vrea această renunţare la sine știind că iubirea îi este condiţia?

*A doua* constă în a trata problema conform mecanicii fluidelor: dacă iubirea, după concepţiile materialiste și atomiste, nu este decât un efect al fluidelor care ameninţă cu revărsarea, atunci să deschidem robinetele, să desfacem ce trebuie desfăcut, să lăsăm să se reverse, există locuri și profesioniști (profesioniste) pentru asta (IV, *vide supra,* v. 1070 – 1071), apoi să plecăm uşuraţi de atomii care ne obturau și ne împiedicau să citim liniștiţi operele complete ale lui Epicur… Maxima acestei opţiuni?

„Căci voluptatea curată o simte acel ce-i cuminte.
Nu pătimaşul” 292.

Iată deci cuvântul care contează: „pasiune” – rimează cu „posesiune”, ba chiar cu „deposesiune”… Iubirea pe care o deconstruiește Lucreţiu este chiar ceea ce noi numim *pasiune,* altfel spus o dereglare generalizată a întregii fiinţe, fizice și psihice, mentale și corporale, anatomice și spirituale, atomice și psihologice. Este o tulburare psihosomatică, îndepărtând orice voinţă rezonabilă în profitul unei voinţe Iraţionale: nu vrem să iubim, suntem purtaţi de iubire care este voinţa naturii ce nu vizează decât să fie și să persevereze în fiinţa sa, asigurând imortalitatea speciei.

Preţul imortalităţii speciei este moartea Individualităţilor care o compun. Specia vrea milioane de noi suporturi pentru șiretenia sa: copiii. În acest scop, ea parazitează un subiect purtător – ca viermele nematod care intră în creierul greierilor pentru a putea copula, a se reproduce și a asigura nu descendenţa sa, ci pe cea a speciei. Un îndrăgostit ascultă de mesajele chimice pe care nematodul i le trimite encefalului său. Faptul că se blochează și se revoltă la auzul acestei idei când i-o supui într-o zi îi confirmă valabilitatea: negarea sa dovedește că operaţia de captare a creierului său de către ceva mai puternic decât el a avut loc cu succes… Copilul care

sosește într-o zi i-o va aminti, fără ca el să înţeleagă neapărat logica acestui lucru…

Și apoi există o a *treia soluţie* pentru a scăpa de iubire care este: iubirea… înţeleg prin asta iubirea adevărată, cea a lui Tiberius Simplicius[262] Gracchus pentru Cornelia. Altfel spus, nu pruritul speciei care-și bate joc de doi indivizi pe care-i supune legii sale, ci voinţa a doi subiecţi care îşi leagă vieţile până la moarte. A iubi înseamnă a vrea să trăiești, să îmbătrânești și să mori împreună cu o persoană.

Dacă am putut defini prietenia ca *iubirea minus corpul,* voi spune deci despre iubirea adevărată că este *prietenia împreună cu corpul.* Poate chiar să fie prietenia fără corp, dar n-ar putea fi corpul fără prietenie. Corpul fără prietenie este damnaţiunea libertină a simţurilor, care este pur și simplu încuviinţarea la fluxul spermatic care îl traversează; este logica trupului fără suflet, a corpului fără spirit care-l învelește, a acefalului care juisează ca o stea de mare – este Don Juan…

Această a *treia soluţie* este arborele ascuns de pădure… *De rerum natura* este un vast poem de 7400 de hexametri; versurile privind iubirea sunt aproape o sută cincizeci; cele care atestă că există o altă alternativă la iubire în afară de refuzul pasiunii (IV, v. 1046 – 1047) sau practicile bordelului (IV, v. 1070 – 1071) sunt câteva, dintre care unul singur spune totul. iată-le pe toate:

„Nu prin putere zeiască și-a Venerei dulce săgeată, O femeiușcă urâtă, adesea ajunge iubită: însăși ea singură face așa ca prin faptele sale, Printr-o purtare plăcută și-a trupului bună-ngrijire, Să ne deprindem a duce cu dânsa viaţa-mpreună; Obișnuinţa, să știi, numai ea este-al dragostei faur Căci, orișicât de ușoară, lovirea mereu reluată Biruitoare-i cu timpul și face să șovăie toate.

Nu vezi cum picuri de apă căzând într-un loc, fără tihnă, După un timp îndelung, pătrund și sfărâmă şi-o

---

262 Soțul Corneliei a fost Tiberius Sempronius Gracchus, nu Tiberius Simplicius Gracchus (». L).

stâncă?”[263]

Și iată deci cel care adună toată gândirea sa în materie; este faimosul arbore ascuns de pădure:

„Obișnuinţa, să știi, numai ea este-al dragostei faur”[264].

Iubirea care nu este nici pasiune, nici supunere, nici renunţare, nici dependenţă, nici captaţie, nici subordonare, nici demolare, nici devastare, nici dezintegrare și nici descompunere este construcţie. Este voinţă și intenţie; este decizie și rezolvare; este determinare și hotărâre. Nu ne vrea, căci noi o vrem pe ea; nu ne supune, pentru că o supunem noi pe ea.

A iubi înseamnă a alege defectele celui cu care ne vom angaja să trăim, pentru că, deși este mai ușor să alegem calităţile sale, din punct de vedere ontologic este zadarnic… Care sunt defectele celui iubit, pentru care putem avea hilficientă toleranţă pentru a trăi cu ele o viaţă întreagă? Iată ceea ce ne poate permite să evităm să le regăsim mai târziu, când iubirea ne va fi deschis ochii, cum îi aveam și înainte, când pasiunea nu ne împiedica să le vedem la timp.

Iubirea adevărată este o voinţă liberă și nu un determinism biologic, care este de obicei luat drept iubire; este un act de voinţă și nu un efect al fatalităţii anatomice; este o construcţie voită și nu un eșafodaj improvizat; este un proces cultural și nu un prurit natural. Este o decizie aceeaşi cu cea a lui Tiberius Gracchus dorind uciderea șarpelui care va atrage propria sa moarte și, astfel, îşi va salva soţia. A iubi înseamnă să vrei să iubești și nu să fii dorit de către iubire.

A IUBI Gâtul tăiat al lui Volumnius

*Ce înseamnă să iubești din prietenie?*

În *Vorbe și fapte memorabile,* Valerius Maximus relatează un gest amical fără egal. Născut într-o familie de cavaleri, Volumnius este un mare comandant militar. Este prieten cu Marcus Lucullus pe care Marcus Antonius îl

263 Titus Lucretius Cams, *<>/). ell,,* IV, v. 1278-1287, p. 175 (h. /.).

264 *m Ibid.,* IV, v. 1283, p. 175 («. /.).

condamnă la moarte pentru că a luat partea lui Brutus și a lui Cassius contra lui Caesar. Valerius Maximus scrie: „Deși având marea șansă de a fugi, el a rămas lângă trupul neînsufleţit al prietenului și a vărsat atâtea lacrimi și a scos atâtea gemete, încât și-a atras moartea din prea multă devoţiune; căci din pricina excesivei și neîncetatei sale jeluiri a fost dus în faţa lui Antonius”[265]. Ce-i spune atunci Volumnius? „Generale, poruncește să fiu ucis, dus de îndată lângă cadavrul lui Lucullus! Căci nu se cuvine să supravieţuiesc dispariţiei lui, de vreme ce eu l-am îndemnat la acest nefericit război”[266]. Iar Valerius Maximus comentează: „Ce poate fi mai devotat ca această iubire? El a scăpat de ura dușmanului moartea prietenului său; și-a pus în pericol viaţa, învinuindu-se de îndemnul dat prietenului: pentru a-l face pe acesta mai demn de plâns, s-a făcut pe sine mai odios. A găsit înţelegere din partea lui Antonius: dus acolo unde voia, sărutând cu patimă dreapta lui Lucullus și ridicându-i de la pământ capul tăiat, și l-a dus la piept; mai apoi, plecându-și grumazul, l-a oferit sabiei învingătorului”[267]. Iată cum arăta prietenia romană…

Această prietenie, care nu este decât *iubirea minus corpul,* cum tocmai am spus, n-are nimic comun cu micile pasiuni ale oamenilor mărunţi care numesc astăzi prietenie ceea ce nu-i decât o scurtă camaraderie, o oarecare complicitate sau o vagă tovărășie. Prietenia romană a murit odată cu creștinismul care n-a tolerat acest sentiment eminamente electiv, aristocratic, al naibii de selectiv, întrucât încalcă grav iubirea aproapelui, altfel spus iubirea pentru toţi, indistinct, în favoarea iubirii pentru Dumnezeu – adică: pentru iubirea de sine a celui care îl ia pe Dumnezeu și pe ceilalţi ca ostatici, sperând că o asemenea devoţiune îi va deschide porţile paradisului. Dar, când iubim pe toată lumea, nu iubim pe nimeni.

---

265 Valerius Maximus, *op. cit.,* IV, VII, 4. Traducere din limba latină de Mihaela l’araschiv (n. *t.).*

*Ibid.* Traducere din limba latină de Mihaela l’araschiv (11. /.).

266 nun

267 *Ibid.* Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (h. *t.).*

Volumnius știe ce înseamnă pentru un roman a te sinucide: tocmai a asistat de fapt la sinuciderea lui Brutus… Atunci când acesta a ales moartea voluntară și când lumea plângea în jurul său, Brutus începe să-i vorbească în greacă lui Volumnius, fostul său coleg de studii filosofice. Când momentul este grav, se pare că îţi pierzi limba maternă…

Mai serios, precum Cato din Utica, urmașul lui Cato cel Bătrân, începe să vorbească limba din dialogul „Phaidon” al lui Platon. Într-adevăr Cato citise chiar acest text pentru a se pregăti de moarte. Găsim acolo trăsnăile care vor deveni religie de stat odată cu creștinismul: sufletul care se eliberează de corp, carnea care piere spre deosebire de sufletul care nu moare, destinul infernal sau paradiziac în relaţie cu viaţa dusă înaintea decesului, damnaţiunea în reîncarnări degradante sau mântuirea în reîncarnări valorizante. Consimţim să murim, dar ne pregătim sufletul pentru viaţa eternă. Iată deci de ce Brutus vorbește în grecește cu Volumnius.

Conjuratul îi cere lui Volumnius să-l omoare; refuzul prietenului; o tiradă a lui Brutus pentru posteritate și un apetitiv pentru viaţa de dincolo. Vorbind despre Straton, fostul său coleg de studii la retorică, Plutarh scrie: „Așezându-l pe el cât mai aproape de sine și sprijinindu-se cu amândouă mâinile pe mânerul sabiei scoase din teacă, s-a așezat pe tăiș și astfel a murit. Unii spun că nu Brutus, ci Straton, la insistenţele mari ale lui Brutus, în timp ce și-a întors privirea, a ţinut sabia, iar Brutus, împingând cu putere pieptul în sabie, iar sabia străpungându-i pieptul, a murit pe loc”[268]. Totuși Volumnius a refuzat invitaţia făcută de Brutus să-l ajute să moară.

Același Volumnius se sinucide fără mofturile lui Brutus, cu bravură, curaj, virilitate – pentru a nu avea de supravieţuit prietenului său. Totuși, înaintea acestui gest fatal, el plânge, se dă chiar în spectacol, mai bine sau, de fapt, mai rău, cu scâncete auzite împrejurasta spune,

---

268 Plutarh, „Brutus", în *Vieți /Hinilele, <>/», cil.,* vol. V, Cartea 52, 3, p. 347 (u. /.).

pentru un roman, cât de grav este momentul și de importantă treaba!

Ce este această prietenie romană care face posibilă o astfel de situaţie: un amestec de prăbușire la vederea corpului defunct al prietenului și de rece determinare de a-ţi suprima viaţa, o incapacitate de a-ţi stăpâni emoţiile și o voinţă de fier de a isprăvi cu propria existenţă? El suferă de moartea prietenului său, prin urmare, pentru a nu avea de I răit fără el, se decide să-l întâlnească în moarte.

Să convenim că nu se moare pentru a însoţi în neant un coleg, un camarad, un tovarăș! Trebuie mult mai mult decât o legătură de circumstanţă pentru ca o fiinţă să ofere cât îi mai rămâne de trăit unui defunct iubit, care nu mai poate! Prietenia romană este înţeleasă prost în regim iudeo-creștin. lui este o virtute păgână și a fost nevoie de Montaigne și La Boétie, ultimii doi păgâni și în același timp primii doi moderni, pentru a da despre ea o idee adecvată.

Această prietenie pe care am definit-o ca *iubirea minus corpul* n-are nimic în comun cu homosexualitatea – care este o variaţiune pe tema iubirii cu corpul. Grecii făcuseră din pederastie o metodă pedagogică: ea implica un adult care știe, crastul, și un adolescent care nu știe și nu și-a tuns prima barbă, cromenul. Erastul îl iniţiază pe cromen în știinţă, înţelepciune și, printr-o practică pederastică trupească, îl conduce pe tânărul băiat la cunoaşterea lucrurilor esenţiale. Se vede aici că, la greci, gustul ideilor nu exclude un anumit interes pentru hoinărelile mai puţin ontologice!

Pândesc vremea când, avertizaţi de oameni mai cultivaţi ca ei, ceea ce nu va fi deloc dificil, membrii activi ai ligilor de virtute postmoderne vor interzice învăţarea lui Platon, după ce vor fi descoperit că Socrate, care era căsătorit și tată de familie (așa îi trebuie, știm…), a avut un anumit număr de amanţi în persoana unor tineri: Charmides, unchiul lui Platon, Euthydemos, fiul lui Diodes, Fedru, Aldbiade, pentru cei care și-au dat numele unuia dintre dialogurile lui Platon, Agathon, care a fost unul dintre personajele *Banchetului,* apoi atâţia alţii ca

Autolycos, Critobulos și alţi tineri atenieni care îl puneau în niște stări foarte îndepărtate de înţelepciune… Să ne întoarcem la oile noastre romane.

Prietenia romană nu este deci una dintre modalităţile homosexualităţii. Nu că n-ar fi fost iubire greacă la romani, Virgiliu, Horaţiu, Catullus au experimentat-o; s-a dat chiar o lege contra, legea Scântinia, care dovedește că practica era răspândită. Dar nu vom găsi elogiul pederastiei sau al homosexualităţii sub pana unui roman. Categoriile romane nu sunt deloc aceleași ca acelea ale iudeo-creștinismului. Întrebarea nu este: „Pentru sau contra pederastiei”? Ci: „În această relaţie cine deţine rolul activ și cine rolul pasiv?” Căci degradarea civică îl privește numai pe cel care se supune, nu pe cel care acţionează. Se supun numai sclavii și alţi oameni de condiţie inferioară. Scapă doar, dacă pot spune astfel, cetăţenii activi.

Nu ne vom mira deci că, la Platon, prietenia trimite la o discuţie sofistică despre același și altul, asemănător și diferit, dorinţă și lipsă, iubire și prietenie, bine și rău, bunătate și răutate, relativ și absolut, astfel încât Socrate spune la un moment dat „dar fiindcă suntem ca și îmbătaţi de discuţie”[269]. Cât este de adevărat că dialectica grecilor poate mai ușor să te ajute în a te pierde decât în a te găsi – ba chiar a te regăsi…

Romanii, oameni pragmatici și existenţiali, abordează chestiunea prieteniei nu pentru a da dovadă de abilitate sofistică sau de talent retoric, ci pentru a gândi acea afecţiune, acel sentiment, acea pasiune, acel afect în viaţa cotidiană. Ei se întreabă și, mai ales, îşi răspund la întrebări concrete: ce este prietenia? Prietenia există ca atare sau nu există decât dovezi de prietenie? Ce pretinde ea? Poţi fi prieten cu o persoană de o altă condiţie socială decât a ta? Poate exista prietenie între membrii unei aceleiași familii? I. ste posibil să ai mai mulţi prieteni? Dacă da, trebuie să-ţi împarţi prietenii? Poţi, ba chiar trebuie, să comiţi greșeli din prietenie? Cum să păstrezi

269[Ml] „l.ynls", în Platon, *Opere annplcte,op.* <71., vol. I, 2??. o, p, 161 (». /.).

prietenia? Care sunt datoriile prieteniei? Cum să-l deosebești pe prieten de oportunist? Poate exista prietenie cu un om rău sau între doi răi? Totul cule comun între prieteni? Prietenia nu este posibilă decât mire înţelepţi? Există grade în prietenie? în ce condiţii prietenia poate fi ruptă? Trebuie de altfel să fie ruptă?

Pentru a fi onest, nu trebuie să-i punem pe toţi grecii în aceeași oală și să recunoaştem că Aristotel tratează problema aproape ca un… roman în *Etica iiicomahică* (VIII-IX) și în Etica *eudemică* (VII)! Trebuie spus inversul, bineînţeles… Căci romanii se gândesc la subiect având, probabil, nu departe de trusa lor de scris, exemplarele acelor cărţi faimoase ale Stagiritului. Cel puţin, nu există la Aristotel ceea ce se găsește sub pana lui Platon: ambiguitatea în incapacitatea de a face economie de corp în prietenie – chiar dacă se cunosc cel puţin numele a trei amanţi ai lui Aristotel: Hermias, Theodect din Phaselis și Palaiphatos, mai puţin decât la Platon căruia i se cunosc patru…

Romanii au scris despre prietenie: au abordat chestiunea Epictet în *Conversaţii,* Seneca în câteva scrisori către Lucilius, Marcus Aurelius în două sau trei fraze din unica sa carte, Themistius, și el, în *Discurs despre prietenie* din care, din păcate, au ajuns până la noi doar fragmente; tot așa Musonius Rufus; desigur, Plutarh i-a consacrat două mici tratate care sunt păstrate: *Cum să-l deosebești pe măgulitor de prieten* (Quomodo adulator ab amico intemoscatur) și *Despre marele număr de prieteni* (De amicorum multitudine); dar primul tratat complet care abordează prietenia în totalitatea sa, nu doar sub un singur unghi și care ne rămâne despre acest subiect este tot o operă a lui Cicero: *Laelius sau Despre prietenie.* Găsim, bineînţeles, un parfum de Aristotel rectificat cu mirodenii romane.

Cicero este interesant pentru că el sosește după grecii Platon și Aristotel, dar înaintea romanilor Plutarh, Seneca, Musonius Rufus, Epictet, Marcus Aurelius care au scris cu toţii despre prietenie plecând de la *Laelius.*

Ce spune Cicero? El pune în scenă prietenia lui Laelius cu Scipio Africanul, deși el era mai tânăr decât cel din urmă. Nici vorbă aici să ne îmbătăm cu frumoasele cuvinte despre prietenie, ca grecii în general și Platon în particular, căci trebuie să examinăm această prietenie exemplară pentru a obţine adevăruri practice și concrete. Laelius spune: „Căci lui Cato îi sunt lăudate faptele, lui Socrate, vorbele”[270] – iar tot ceea ce opune filosofia idealistă greacă filosofiei pragmatice romane este rezumat în această singură frază: la Atena, retori, vorbăreţi, dialecticieni, buni vorbitori, improvizatori care perorează, fără a se pregăti, despre toate subiectele, inclusiv prietenia; la Roma, fapte și gesturi memorabile, acţiuni educative, exemple existenţiale. La greci, filosofi, discursuri, cuvinte, idei; la romani, oameni, acţiuni. Primii „discută aceste lucruri mai precis, poate cu dreptate, dar cu prea puţin folos pentru viaţa practică”[271]; ceilalţi revendică „bunul nostru simţ”[272], care face ca tabăra elenică să scoată ţipete de bufniţă, ce vor deveni dominante în următoarele două milenii.

Prima definiţie a prieteniei este simplă: ea este o relaţie între doi bărbaţi – nu este niciodată vorba la latini despre prietenie între bărbaţi și femei sau între femei… –, la care, de fapt, totul este comun: ideile, gândurile, idealurile, viziunile despre lume, inclusiv politice și religioase, gusturile, voinţa, liste foarte evident că o prietenie astfel definită este rară și că se găsesc numai două sau trei în câteva secole –, de unde se vede că, dacă se deosebesc de atenieni care au făcut din ea o devoţiune, romanii pot la fel să-și dea silinţa în privinţa Idealului… Bineînţeles, prietenia lui Laelius și a lui Scipio l’ace parte dintre ele!

Din ce motiv este rară prietenia romană? Pentru că

---

270 Marcus Tullius Cicero, „Laelius sau Despre prietenie", în *Opere alese, iip. fii.,* vol. III, Cartea a doua, 10, p. 190 (». /.).

271 "" //>/</., V, 18, p. 193 (H. /.).

272 //>/</., V, 18, p. 194 *(n. I.).*

nu se referă decât la „oamenii buni”[273]. Dar ce-i un om bun? Un înţelept și nimic altceva. Dar atunci, ce-i un înţelept? Nimic din ceea ce grecii numesc așa și care se dovedește Inabordabil, deci inexistent: „Noi însă trebuie să avem în vedere ceea ce există în practica vieţii obișnuite, nu ceea ce ne închipuim sau dorim”[274] – și hop! încă o piatră în grădina lui Platon… Atunci cine simt ei? „Cei care se poartă și trăiesc astfel încât buna lor credinţă, integritatea, dreptatea și generozitatea lor sunt recunoscute nu dau dovadă de nicio lăcomie, patimă neînfrânată sau cutezanţă și pe deasupra sunt de o mare tărie de caracter, cum au fost cei pe care i-am numit mai înainte, pe aceștia aș crede că trebuie să-i numim oameni buni, așa cum au și fost consideraţi, fiindcă, atât cât pot oamenii, urmează natura drept cea mai bună călăuză a unei vieţi morale”[275]. Vedem că nimic nu-i imposibil, dar constatăm că totu-i fie exigenţă, fie vedere înaltă, dacă nu viaţă înaltă. Nu pot fi prieteni decât oamenii de înaltă calitate morală, de mare ţinută etică. Prietenia nu este făcută pentru mediocri.

Cicero distinge deci clar „prietenia de rând sau cea obișnuită” de „prietenia adevărată și desăvârșită”[276]. Prima este, aș zice eu, aproape o asociaţie de răufăcători: ea pune într-adevăr să se înfrunte oameni care nu umblă decât după interesul și utilitatea lor. Când Cicero atacă viziunea utilitaristă a prieteniei, îl ţintește pe Epicur, căci filosoful din Grădină considera că numai nevoia de ajutor îi conduce pe prieteni să devină, să fie și să rămână prieteni.

Prietenia adevărată este participare, schimb, întovărășire; ea permite să vorbim cu un terţ de parcă ar fi sinele nostru; ea ne permite să ne trăim pe deplin bucuria, fericirea, prosperitatea pentru că putem atunci să le trăim în doi; ea face în așa fel încât adversitatea, loviturile sorţii, răutatea lumii să ne fie mai puţin aspre și mai puţin crude

273 “” *I.HC. cil. (ii. /.).*

274 *Loc. cit. (n. t.).*

275 *Loc. cit.* (n. L).

276 *Ibid.,* VI, 22, p. 195 *(ii. t.).*

pentru că ne putem ușura povara datorită umerilor unui prieten; ea împiedică descurajarea și încurajează speranţa; ea face posibile pietatea și amintirea datorită cărora absenţii și morţii simt încă printre noi; ea funcţionează ca un ciment social, arătând ceea ce poate bunăvoinţa.

Laelius, deci Cicero, crede că originea prieteniei se găsește în natură: ea este un sentiment natural care-i apropie pe oameni. Dar ea nu este numai acest lucru. Căci animalele ca și membrii unei aceleași familii, cunosc acest tropism care le conduce spre semenii lor, dar aceasta nu-i de-ajuns pentru a vorbi despre prietenie între câini sau între câini și pisici, cum niciun fiu n-ar putea fi prietenul mamei sale sau al tatălui său, așa cum o fiică n-ar putea fi prietena tatălui său ori a mamei sale – chiar dacă epoca noastră cu fundu-n sus din punct de vedere etic o crede… Originea prieteniei este deci potenţial naturală, dar realitatea sa este culturală: ea se supune unei voinţe, unei intenţii, unei decizii. Iată de ce animalele n-ar putea fi prietene între ele și nici măcar membrii unei familii – căci îţi alegi prietenii, dar nicidecum familia.

Prietenia este deci un bun care depinde de noi. Spre deosebire de un anumit număr de bunuri false ca puterea, banii, onorurile, bogăţiile, proprietăţile care sunt tot atâtea g ratificări nesigure și perisabile depinzând de hazard și de capriciile sale. La care ar trebui adăugate tinereţea și sănătatea, bunuri perisabile, dacă le ai…

Ca intenţie și voinţă, prietenia scapă deci pe cât posibil de peripeţiile care afectează falsele valori. Dar ea rămâne totuși supusă efectelor timpului, căci nu este o idee Inoxidabilă, o realitate intemporală, o esenţă vaporoasă vibrând în afara istoriei, cum crede Platon.

Dacă prietenia ar fi o idee, sau dacă n-ar fi decât o idee, iim putea de fapt vorbi despre ea ca despre o formulă matematică. Dar ea este o realitate și, în această calitate, este impusă efectelor timpului, schimbării, entropiei. Tot ceea ce trăiește se strică, prietenia este vie, ea deci se deteriorează.

**oai**

De aici dificultatea de a păstra o prietenie toată viaţa – de aici de asemenea, bineînţeles, măreţia și frumuseţea unei vechi prietenii. Căci, cu timpul, prietenia din tinereţe poate să nu mai fie decât o prietenie din tinereţe... Altfel spus o prietenie care nu depășește maturitatea. Când intri în viaţă, condus de un ideal, deci plin de iluzii, visezi un viitor care nu este neapărat cel ce se va scrie. Inteligenţa ar vrea să cedezi în faţa idealului când realul nu-i dă dreptate, dar inteligenţa nefiind lucrul din lume cel mai bine distribuit[277], spre deosebire de refuz care triumfă de îndată ce poate, adică în majoritatea cazurilor, mulţi dintre cei care preferă să trăiască într-o iluzie care să-i securizeze decât într-o certitudine care să-i înspăimânte optează pentru ideal și nu dau dreptate realului. Prietenia care nu va fi desăvârșită se rupe cândva la cea mai mică adiere a istoriei. Căci nu abordezi lumea la douăzeci de ani ca la de două ori, de trei ori, de patru ori douăzeci de ani. Dacă pasiunile violente ale prieteniei din tinereţe nu se transformă în sentimentele blânde ale unei prietenii din tinereţe devenită veche, ca un vin nobil, modelat de timp, ele se înăcresc.

Cicero dă detalii: cu vremea, interesele se contrariază, sentimentele politice diferă, raportul cu religia de asemenea, caracterele se modifică în contact cu asprimea lumii, în bine sau în rău, vârsta îmblânzește și lustruiește lucrurile, rotunjește unghiurile care făceau fericirea tinerilor ani autoritari, familiile prietenului (astăzi adesea mai descompuse decât recompuse) amestecă din nou cărţile, rivalităţile apar odată cu marele joc al vieţii active: ambiţie, onoruri, bogăţie, reputaţie, glorie... – iată că „nu numai că pune capăt de obicei legăturilor de prietenie, dar chiar dă naștere unor un fără moarte”[278]. Filosoful știe deci că prietenia nu este o idee pură, ci un

277 „Bunul simț este lucrul cel mai drept împărțit din lume", Descartes, *Discurs asupra metodei.* Traducere de Cr. Totoescu. Cuvânt introductiv de Gh. Pușcașu, București, Editura Științifică, 1957, Partea întâi, p. 31 *(n. t.).*

278 Marcus Tullius Cicero, „I .nellus sau Despre prietenie", în *Opere alese, op. cit.,* vol. III, X, 33, p. 200 (li. /.).

sentiment luat din istorie și susceptibil să fie stricat de timp – stricat sau de-a dreptul distrus…

Iată deci din ce motive există limite în prietenie: o dată de naștere, dar și o dată de deces posibilă. Unele comportamente se vădesc într-adevăr de-a dreptul toxice sau mortale pentru prietenie. Ea nu permite totul, căci este indexată pe o perspectivă: ea trebuie să contribuie la realizarea virtuţii și, mai ales, a înţelepciunii. Prietenia nu vizează deci o relaţie utilitaristă și interesată, ci o etică a întrajutorării pentru a ajunge la nivelul cel mai înalt pe care nu om îl poate atinge: viaţa virtuoasă, existenţa filosofică, înţelepciunea existenţială. Prietenia permite, în doi, să se obţină ceea ce nu se atinge singur: un grad superior de a fi.

Ce comportamente sunt de fapt primejdioase ba chiar mortale pentru prietenie? Toate care sunt dezonorante. Toate care sunt interzise de virtute. Toate care conduc la comiterea unei injustiţii. Prietenia nu este deci o hârtie iscălită în alb care permite prietenilor să facă totul și să-l acopere pe celălalt în exacţiunile sale. „Faptul de-a fi greșit din cauza unui prieten nu este o scuză; căci de vreme ce părerea bună despre virtutea ta ţi-a mijlocit prietenia, e greu ca prietenia să rămână în fiinţă, dacă te-ai depărtat de virtute”[279].

Astfel încât, în faimoasa cazuistică a prietenului care l-ar defini pe cel spre care te întorci când, în mijlocul nopţii, în pomenești cu un cadavru pe care trebuie să-l îngropi discret în fundul grădinii, nu-l definești pe prieten ca pe cel rare adaugă o ticăloșie la ticăloșia prietenului său, ci ca pe rrl care, într-o situaţie ipotetică, ar fi trebuit să-l educe pe prietenul său în anii precedenţi în așa fel încât acesta să nu ajungă a fi ucis pe cineva după miezul nopţii sau care, dând greș pe acest teren, să nu însoţească viciul, ci să se sustragă, substituindu-i de asemenea prietenul… Prietenul trebuie deci să-l împiedice pe prietenul său de a se comporta astfel într-o zi; în caz că nu a reușit, nu trebuie să-l urmeze pe prietenul său în viciu,

279 *Ibltl.,* XI, 36, p. 201 *(n. /.).*

injustiţie, malversaţiune. Prietenia este întrajutorare în bine – nu fraternitate în rău... Să-l soliciţi pe un prieten pentru ca el să te ajute a comite un act dezonorant îl dezonorează pe cel care cere în același timp cu cel care acceptă. Iar a rămâne prietenul unui om dezonorat înseamnă să te dezonorezi pe tine...

Nu este deci nicio scuză să pretinzi că, făcând rău pentru un prieten, nu-l comiţi pentru tine. Circumstanţa ticăloșiei pentru altul nu poate fi atenuantă, de vreme ce tocmai a valida această ticăloșie face circumstanţa de două ori mai agravantă faţă de acea lege a prieteniei care pretinde pur și simplu: „Să nu cerem lucruri nedemne și nici să nu le facem”[280]. Prietenia nu poate să-și autorizeze o extrateritorialitate etică și juridică.

Dar există un moment în textul lui Cicero pe care l-am fi preferat mai explicit... Căci filosoful ne-o spune clar, prietenia interzice să nu ne purtăm bine. Să amintim această formulă: „[...] prima lege a prieteniei este aceasta: să cerem de la prieteni ceea ce e cinstit”[281]. De ce prin urmare această tiradă privindu-i pe prieteni: „[...] dacă s-ar ivi cazul să fim obligaţi a sprijini interese mai puţin drepte ale prietenilor în care ar fi angajate viaţa sau reputaţia lor, să ne abatem puţin din drumul drept, numai să nu ieșim din acesta cu totul dezonoraţi; căci, în prietenie putem merge cu iertarea numai până la un anumit punct. Nu trebuie însă să nesocotim reputaţia noastră și nu trebuie să privim ca o armă neînsemnată pentru viaţa politică stima concetăţenilor noștri, pe care e rușinos s-o dobândim prin lingușiri și aprobări; nu trebuie să respingem nicidecum virtutea [sic], care aduce după ea iubirea”[282].

Suntem deci, cazuistica obligă, într-o presupunere de nenorocire, dar nu vom ști care și nici de ce tip, Cicero lipsindu-ne de unul, două sau trei exemple care ne-ar fi

280 *Ibid.,* XII, 40, p. 202 (n. *t.).*

281 *Ibid.,* XIII, 44, p. 203 (n. L).

282 *Ibid.,* XVII, 61, p. 20« *(11. /.).*

"'//</</., XI, 39, p. 202 („. /.).

lămurit; prietenul îşi solicită prietenul pentru „interese mai puţin drepte” – fără a ști ceea ce ascunde această formulă, dar, cunoscându-i pe romani, ni-l imaginăm noi pe Cato angajat pentru un prieten în „interese mai puţin drepte”? în niciun caz.

Într-o altă desfășurare în care solicită mari nume ale istoriei romane, Cicero îi convoacă pe Aemilius Păpuş și Caius Luscinus, prieteni și colegi în consulat și cenzură, pentru a afirma că acești oameni de înaltă ţinută morală n-ar fi cerut „ceva care să fie contra bunei-credinţe, a jurământului sau a statului. Căci ce mai e nevoie să spunem, când e vorba despre astfel de oameni că, dacă vreunul ar fi cerut așa ceva, n-ar fi obţinut, dat fiind că erau oameni demni de toată veneraţia și că e tot atât de nelegiuit să faci o astfel de faptă dacă ţi se cere, sau s-o ceri tu?”[283]

Cum poate Cicero, chiar la adăpostul dialogului, să ţină cu aceeași mână filosofică rigoarea morală și „interese mai puţin drepte”? Această cazuistică îl pune pe solicitant într-o situaţie gravă, de vreme ce este vorba de nimic mai mult decât de a-ţi pierde onoarea sau viaţa într-o lume în care preferi să-ţi pierzi viaţa curmându-ţi-o în loc să-ţi pierzi onoarea! Sinuciderea evită să-ţi murdărești mâinile în astfel de puroaie morale. Și ce poate însemna „să ne abatem puţin I; /e] din drumul drept” când a devia nu poate fi puţin, de vreme ce acest nou drum presupune de-a dreptul schimbarea de direcţie? A fi puţin imoral este a nu fi deloc moral… Cum poate Cicero să scoată șarpele moral pe ușă și să-l lase să intre astfel pe fereastră? Enigmă…

Cicero examinează apoi cazurile în care este dificil să ai prieteni; ba chiar cele în care este de-a dreptul imposibil. Tiranul, de exemplu, n-are prieteni. Și înţelegem bine de ce fără prea multe explicaţii: este întotdeauna în puterea celui care are toate puterile de a-l executa pe imprudentul care i-ar fi putut auzi secretele, primindu-i confidenţele, fiind obișnuit cu părţile sale de umbră, asistând la momentele sale de slăbiciune, cunoscându-i

283 o orz

cele mai mici fluctuaţii ale sufletului…

Printre cei cu care prietenia este dificilă, filosoful îi indică pe cei puternici – ei acţionează treptat asupra tiranului, dar se știe că dispun de relaţii care fac problematică frecventarea lor intimă. Capriciul acestui gen de indivizi poate frânge fără remușcări un prieten care, pentru că-i acel *al ter ego* făcut posibil prin prietenie, devine o victimă ispășitoare adecvată când puterea celui dintâi s-ar putea găsi incomodată de o confidenţă nefericită făcută cu o sinceritate spontană.

Lângă cei puternici, se găsesc de asemenea și cei bogaţi. Adică bogaţi faţă de cei săraci – sau faţă de cei care sunt mai puţin bogaţi… Să ne gândim la numeroasele vile ale lui Cicero, la bogăţia sa considerabilă și la ziua când Caesar, invitându-se la el la cină, sosește cu mai mult de două mii de soldaţi – un bogat găsește întotdeauna unul mai bogat decât el…

Cei care au nu pot evita dilema: dacă dau celor care au mai puţin sau care n-au deloc, ei trec drept oameni răi care îi umilesc pe cei pe care îi gratifică; dacă nu dau, nu pot scăpa de același statut de om rău, dar de această dată din cauza avariţiei lor. Cu un om mai puţin bogat ca el, bogatul n-are deci de ales decât între două vicii: îngâmfarea sau avariţia… Căci, bineînţeles, bogatul nu poate fi decât un om rău.

Putere, bogăţie, același lucru se întâmplă și cu reputaţia, gloria, onorurile. Cine este cunoscut dincolo de cercul semenilor săi n-are nici el de ales decât între două vicii: fie îşi face simţit și știut statutul, atunci trece drept o fiinţă nesuferită, suficientă, pretenţioasă, arogantă; fie nu o face și va fi condamnat pentru falsă modestie și afectare de simplitate. Căci notorietatea nu poate califica decât un om rău…

În prietenie trebuie să știi să dai, desigur; dar trebuie și să știi să primești, ceea ce se dovedește mai complicat. Căci a da instituie o datorie la cel căruia îi dai, când acesta nu știe să primească, chiar dacă și mai ales dacă nu-i ceri nimic în schimb. A face bine este, în orice fel ai lua-o, a

instaura o relaţie în care beneficiarul devine îndatorat, ceea ce cauzează un dezechilibru. Astfel încât plătești întotdeauna într-o zi sau alta binele pe care-l faci. Darul este o mâncare care în cele din urmă îţi vine înapoi pe gât...

Puterea, bogăţia, onorurile, reputaţia produc situaţii de Inegalitate – deci de inferioritate și de superioritate. Nu scapi de asta, căci nicio condiţie nu le egalează pe celelalte. Ce să faci prin urmare? Cicero dă instrucţiunile de folosire: „Iată ce trebuie să facă și să imite toţi, astfel încât, dacă au dobândit vreo superioritate în privinţa virtuţii, a talentului sau a situaţiei, să împartă foloasele cu ai lor și să le pună în comun cu rudele lor”[284]. Și în caz de inegalitate? „[...] lucrul cel mai însemnat în prietenie e să fii egal cu inferiorul său”[285]. Altfel spus: nici vorbă pentru superior să-l facă pe celălalt să simtă Cil i-ar fi inferior.

Cicero continuă: „Așadar după cum cei care simt superiori în legăturile tor strânse de prietenie trebuie să se facă egalii inferiorilor lor, tot astfel cei inferiori nu trebuie să se întristeze că prietenii lor îi întrec prin talent, situaţie sau rang. Cei mai mulţi dintre aceștia se plâng mereu de câte ceva, mai mult chiar, nu contenesc cu reproșurile, aceasta mai ales dacă socotesc că au motive să afirme că s-au purtat cu prietenii îndatoritor, prietenește și fără să-și cruţe osteneala. E peste măsură de nesuferit acel soi de oameni care-ţi reproșează serviciile ce-ţi aduc, de care trebuie să-și amintească acela ce le-a primit, nu să le amintească acela ce le-a făcut”[286]. Dar cel care a primit, dacă nu vrea să aibă nimic de reproșat celui care îi va fi dat, va putea întotdeauna, dacă vrea să nu datoreze nimic deși nu-i va fi fost prezentată nicio factură, să recurgă la negaţie, altfel spus să afirme mai întâi că realul n-a avut loc, apoi că tot ceea ce a avut loc este exact contrarul realului... Prin urmare, cel care va fi primit va nega darul primit, pretinzând că a dat pe când el nu va fi oferit

284[111] *Ibid.,* XIX, 70, p. 211 (h. /.).

285*”••I oc. *cil. (ii. /.).*

286 *Ibid.,* XX, 70, pp. 211-212 (m. f.).

nimic… Va inventa astfel daruri invizibile oferite donatorului, ficţiuni de daruri pe care le va reproșa celui care nu-i va fi adus mulţumiri… pentru ofrandele inexistente!

Dacă natura a făcut astfel încât să existe inferiori și superiori, înţelepciunea îl obligă pe cel care posedă să dea celui care nu are. Prietenia servește la înălţarea celor care sunt mai jos: „De aceea cei care sunt superiori nu numai că trebuie să se coboare la nivelul prietenilor, dar trebuie să-i ridice, în vreun fel, pe cei inferiori”[287]. Și tot așa: „Trebuie să dai fiecăruia mai întâi atât cât tu însuţi poţi da, și apoi, atât cât cel pe care-l iubești și-l ajuţi poate duce”[288].

Dar îi vom răspunde lui Cicero că această înălţare este un dar care va asculta și el de logica unui contra-dar imposibil care, din această cauză, va genera la cel care nu știe să primească frustrări susceptibile de a produce într-o zi motivele unei rupturi.

Dialogul filosofic examinează deci. posibilitatea sfârșitului voluntar al prieteniei. Când amicul devine inamic, când nu dă dovezile de prietenie care definesc și fac prietenia, când se arată departe de virtute, când ia fără să înapoieze, când nu știe să dea, când cere, solicită și primește, dar nu oferă nimic în schimb, atunci trebuie s-o sfârșești cu o relaţie care nu mai are sens. Amicul inamic nu mai este un amic. Cicero scrie clar: „Adesea se ivesc împrejurări importante în care trebuie să te desparţi de prieteni”[289] – fără ca, nici aici, să se știe în ce constau aceste „împrejurări importante”… Sau aceasta: „Uneori durerea de a renunţa la prietenii e inevitabilă”[290]. Când? Nu se știe…

Cicero vorbește de schimbare la prieten: când el nu mai este același, când părerile, opiniile, gusturile, punctele de vedere se modifică și sunt contrarul a ceea ce au fost,

287 *Ibid.,* XX, 71, p. 212 *(n. t.).*

288 *Ibid.,* XX, 73, p. 212 („. L).

289 *Ibid.,* XX, 75, p. 213 (M. *t.).*

290 *Ibid.,* XXI, 76, p. 213 (h. /.).

trebuie totuși să continui ca mai înainte? Dar să rămâi fidel unei ființe care nu mai există, nu înseamnă să te înșeli? Ba chiar să-ţi înșeli prietenul?

Cum trebuie atunci să procedezi? Dacă este o afacere necinstită, lucrul este simplu: „să le rupem”[291]; dar, dacă nu-i cazul, atunci să evităm ruptura deschisă și clară și să ne silim „slăbindu-le pe încetul”[292] – în alţi termeni: să le lăsăm să se degradeze... Citându-l pe Cato, Cicero scrie: „E preferabil să le destrămăm decât să le rupem”[293].

În toate situaţiile ipotetice, „trebuie să ne străduim să nu se ivească dezbinări între prieteni. [...] Trebuie să luăm seama chiar ca prieteniile să nu se transforme în dușmănii crâncene”[294]. Cicero are dreptate, bineînţeles. Dar cum să reușești o ruptură în prietenie când n-ai reușit să împiedici dezagregarea prieteniei înseși? Pentru că nimic nu mai este posibil, nici măcar ruptura nu mai este! O ruptură amicală ar fi mai puţin ruptură decât amicală...

Fără supărare, fără reproșuri, fără resentimente, fără animozităţi, fără insulte, fără certuri, fără injurii, fără jigniri. „Dacă totuși acestea sunt suportabile, trebuie să le răbdăm și să-i acordăm vechii prietenii această cinste, ca vinovat să fie cel care face nedreptatea, nu cel care o suferă”[295].

Cel mai bine este să previi sfârșitul prieteniei chiar înaintea începutului prieteniei! Căci ruptura arată că prietenia nu era într-adevăr filosofică, ci vulgară, trivială. Nu era o prietenie între înţelepţi sau oameni de bine.

Înainte de a ne angaja într-o prietenie, trebuie efectiv să-l alegem cu precauţie pe cel despre care credem că va putea deveni prietenul nostru: „În general există un singur mijloc de-a te feri de aceste greșeli și neplăceri și de-a lua măsuri împotriva lor, acela de-a nu-ţi dărui inima prea

---

291 /,<><?. *cit. (n. t.).*

292 ·M *l.oc. cit. (ii. t.).*

293 ”* *cit. (ii. t.).*

294 *Ibid.,* XXI, 77, p. 214 *(n.* f.).

295 *Ibid., XXI, 78, p.* 214 *(n. t.).*

repede și nici cui nu merită”[296].

Trebuie chiar să-l pui la încercare pe cel pe care dorești să-l alegi, căci „trebuie să iubești după ce judeci, nu să judeci după ce iubești”[297]. Iată de ce trebuie să-ţi reţii prima atitudine și să-ţi suspectezi prima înclinaţie. Apoi trebuie să-l testezi: este sensibil la bani, la onoruri, la bogăţii și la alte lucruri cu care poate să trădeze? Poţi lansa baloane de probă pentru a vedea cu cine ai de a face… Mai bine să faci acest examen înaintea prieteniei decât să-i pui capăt într-o zi pentru că a fost greșită.

Adevărata prietenie este asociaţia unor forţe pentru a viza mai sus decât sine: virtutea și înţelepciunea. Ea presupune încredere; dar încrederea nu trebuie să se dea fără precauţie. Te vei livra, te vei da, te vei povesti, te vei arăta pe faţă: ești sigur că vorbele pe care le vei încredinţa unui prieten nu vor deveni într-o zi în mâinile sale arme contra ta? Cicero examinează această vorbă de spirit a lui Bias, unul dintre cei șapte înţelepţi ai Greciei: „Trebuie să iubești așa ca și cum odată ar trebui să urăști”[298]. Acest îndemn este îngrozitor, căci „într-adevăr, cum va putea fi cineva prietenul cuiva căruia socotește că i-ar putea fi dușman?”[299] Dar întrebarea-i următoarea: este îndemnul lui Bias adevărat sau fals? Dacă este adevărat, atunci această relaţie nu este prietenie… Dacă este fals, atunci de ce atâtea prietenii decepţionează?

Cine a cunoscut ghinionul știe că încercările vieţii funcţionează ca o centrifugă, expulzându-i pe cei ce au izolat prietenia în registrul trivial și vulgar, la antipozi de prietenia iiilevărată care se confirmă și se verifică în suferinţă. Cicero scrie: „Deci aceste două situaţii îi dovedesc pe cei mai mulţi cât sunt de uşuratici și de slabi: dacă ne vor dispreţui când vor duce-o bine, sau dacă ne vor părăsi la greu”[300]. „Pe cei mai mulţi”, scrie el – aproape

296 *Loc. cit. (n. t.).*

297 *Ibid.,* XXII, 85, p. 215 *(ti. t.).*

298" ’ //>/</., XVI, 59, p. 208 (n. t.).

299 *Ibid.,* XVII, 60, p. 208 (n. *t.).*

300 Marcus Tullius Cicero, *Laelius sau despre prietenie. Dialog. Către*

pe toţi de fapt…

Prietenul care va fi prieten și la nevoie, acela va fi prietenul adevărat: „Acela care, aşadar, în ambele situaţii se va arăta serios, constant, stabil în prietenie, pe acela trebuie trăl judecăm ca fiind dintr-un neam de oameni foarte rar și aproape divin”[301]. Acest criteriu de tovărășie amplificat în loviturile dure semnează, semnalează și semnifică prietenia.

Cei care, dimpotrivă, îşi vor fi pus capul în nisip în timpul neplăcerilor noastre sau care vor fi privit în altă parte nu merită frumosul nume de prieten.

În exerciţiul prieteniei, Cicero nu exclude puţină asprime – căci a spune adevărul este dur, pe când lingușeala, disimularea, minciuna pot înșela atât de ușor… Este un exerciţiu clasic la filosofii care tratează despre prietenie, încât ne întrebăm cum să ţinem seama de împrejurări între un prieten adevărat și o persoană care nu este acolo decât pentru interesul său. Plutarh a consacrat, cum se știe, un scurt text acestui subiect, intitulat: *Cum să-l deosebești pe măgulitor de prieten.* Seneca a reflectat în *Scrisorile către Lucilius* (V, XLV, 6 – 7), Themistius vorbește despre asta în *Discurs despre prietenie (267* bl3-d5).

Ne-am putea deci imagina că există prietenie adevărată când evităm măgulirea, adularea, complimentarea: un prieten nu-l flatează și nici nu-și perie *al ter* ego-ul când există motive de observaţii. Prietenia pare cu atât mai adevărată cu cât contribuie la educaţia sa prin celălalt și a celuilalt prin sine. Și, pentru a atinge acest obiectiv, trebuie făcută o folosire abrazivă a adevărului.

În acest scop, Cicero teoretizează un gen de corectare frăţească, cu condiţia ca această corectare să nu fie lipsită de fraternitate și ca fraternitatea să însoţească

---

*Titus l'oiiiponius Atticus.* Traducere, studiu introductiv, note și comentarii de H ni li i Kretzudava, Cluj-Napoca, Hdllura I )<>kla, 2013, XVII, 64, p. 63 (n. *t.).*

301 *Ine eit. (u. /.).*

voinţa de adevăr. De vreme ce prietenia este un dispozitiv de educare morală și vizează realizarea virtuţii, atunci ceea ce ne împiedică să atingem acest „suprem bine”[302] trebuie criticat, deci arătat, spus, povestit, dezvăluit. Nici vorbă să-l lăsăm pe prieten să se înșele, să ia o direcţie greșită care l-ar devia de la înţelepciune. Prin urmare trebuie să-l eliberăm de ceea ce nu merge. „Căci adesea prietenii trebuie și sfătuiţi, și dojeniţi și acestea trebuie primite prietenește, când sunt făcute cu bunăvoinţă.

Dar nu știu cum e adevărat ceea ce prietenul meu spune în *Andria*[303]: „Lingușirea naște prietenii, adevărul, disensiuni. Adevărul e supărător dacă într-adevăr ura, care e otrava prieteniei, se naște din ea, dar lingușirea este cu mult mai supărătoare, deoarece, indulgentă fiind cu greșelile, lasă pe un prieten să se prăbușească violent”[304]. Deci din afecţiune și prietenie îi vom spune prietenului nostru când și cum considerăm că este pe o cale greșită și riscă să cadă într-o adevărată prăpastie etică…

Cine este capabil să suporte un asemenea tratament? Evident cei care sunt deja pe drumul înţelepciunii, nefiind încă înţelepţi. În orice caz, oamenii de bine care știu că prietenia este mai puţin ocazia de a dispune de drepturi asupra celuilalt decât de a-ţi recunoaşte datoriile faţă de el. Mai puţin o investiţie utilitară și mai mult o șansă de a-ţi multiplica forţele pentru a merge spre culmile virtuţii. Cicero are dreptate, prietenia nu se poate referi decât la un număr Infim de indivizi și nu există decât rareori într-un secol… Știm măcar că este posibilă – ceea ce definește un ideal…

Intermediul 5

*Sfinţenia păgână a lui Plutarh*

„Iată de ce, în toate privinţele, Plutarh e omul meu”,

---

302 *[m]Ibid.,* XXII, 83, p. 75 (h. L).

303 linte vorba despre piesa lui Terenţiu tradusă din limba latină de Nicolae Iviră sub titlul *Fata din Andiva,* în volumul *Teatru,* București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1975 (». /.).

304 *luelhis san despre prietenie. Dialog. l'Mre Tilus Pomponins Atlicns, op. cit.,* XXIV, BKbis, 89, p. 78 (n. /.).

scrie Montaigne în *Eseuri*[305]. Se subestimează astăzi rolul jucat de opera *Vieţi paralele* a filosofului din Cheroneea în dezintoxicarea occidentală pe care Renașterea o face posibilă pentru a lecui sufletele de mia de ani de otrăvire creștină.

Plutarh (n. pe la 45 – 47/ m. pe la 126) a fost și gânditorul *Scrierilor morale* [Moralia] care dovedesc că puteai fi moral înaintea creștinismului și că, deci, poţi fi și fără creștinism – este de-ajuns să vezi ceea ce au să ne spună marii oameni ai Antichităţii grecești și romane. Lumea precreștină poate servi unei lumi postcreştine, iată ceea ce se joacă orbește în mișcarea de renaștere din civilizaţia iudeo-creștină. Ar trebui scrisă o viaţă paralelă care l-ar opune pe Plutarh, grecul romanizat, lui Iisus, semitul deiudaizat. Sau pe Cato cel Bătrân sfântului Pavel.

Originar din Beotia, o regiune din Grecia care era considerată incapabilă de subtilităţi și de gândire, Plutarh a întruchipat un mod de a face filosofie care se dovedește tipic roman. Mai întâi, pentru că este total impermeabil la problemele de teorie pură; apoi și în mod consecvent, pentru că orice text provine la el dintr-o ocazie oferită de viaţă; în fine, pentru că întreaga sa gândire nu vizează decât să servească unei educaţii existenţiale.

Nu vom găsi într-adevăr sub pana celui pe care Renan îl numea „omuleţul Plutarh” consideraţii metafizice sau ontologice care ar arăta im retor abil, un dialectician mușcător sau un sofist șiret. Este un om printre oameni care nu scrie decât pentru a răspunde linei întrebări pe care şi-o pune sau care i se pune. Scrie pentru a trăi și nu trăiește pentru a scrie.

Platonician eliberat de Platon, ar putea, bineînţeles, s-o pornească în mari consideraţii despre Ideile din „Parmenide”, Știinţa din „Theaitetos” sau Numărul din „Timaios”. Dar la ce bun glosa când filosofia trebuie mai întâi și mai ales să servească la a trăi, la a trăi bine, la a

---

305 Montaigne, *Eseuri.* Studiu introductiv și note de Dan Bădărău, traducere de Mariella Seulescu, București, Editura Științifică, 1966, vol. 1, II, X, p. 402 *(u. t.).*

trăi mai bine?

Plutarh n-a fost un filosof de cameră, dintre cei despre care Lucian din Samosata ne povestește în „Filosofii la mezat” că propovăduiesc un lucru și execută contrarulstoici rostogolindu-se pe jos din cauza unei dureri de dinţi, epicureici umplându-și casetele, cinici măgulindu-i pe cei puternici, sceptici foarte siguri pe îndoiala lor. A fost un practician al filosofiei care n-a avut liniște să-și gândească viaţa și să-și trăiască gândirea.

Toată opera sa morală provine din întrebările puse de iipropiaţi, de prieteni, discipoli și de toţi cei care îi ascultau propunerile existenţiale. În acest sens, el inventează *eseul,* o formă literară care nu aspiră la revoluţia speculativă, ci la revelaţia existenţială.

Care sunt de fapt titlurile a ceea ce se numește adesea *Herieri morale?* „Cum să-l deosebești pe măgulitor de prieten” (Quomodo adulator ab amico intemoscatur), „Cum să cunoști progresele în virtute” (Quomodo quis suos în virtute tient iar profectus), „Despre utilitatea inamicilor” (De capienda ex inamicis utilitate), „Despre marele număr de prieteni” (De amicorum multitudine), „Norme conjugale” (Coniugalia praecepta), „Despre liniștea sufletului” (De Iranquillitate animi), „Despre iubirea fraternă” (De fratemo iimore), „Despre înăbușirea mâniei” (De cohibenda ira), „Despre iubirea pentru copil” (De amore prolis), „Dacă viciul este de-ajuns pentru a-l face pe om nefericit” (An viţioşitas ad înfelicitatem suficiat), „Despre limbuţie” (De garrulitate), „Despre dorinţa de îmbogăţire” (De cupiditate divitiarum), „Despre falsa rușine” (De viţioso pudoare), „Despre invidie și ură” (De invidia et odio), „Consolaţie către soţie” (Consolaţio ad uxorem).

N-ai nevoie să fi făcut studii filosofice, să fi asistat la cursuri *ex cathedra,* să fi fost membrul unei școli, să fi citit marii autori pentru a-ţi pune aceste întrebări. Sunt cele pe care oricine și le-ar pune, dacă, din întâmplare, i-ar veni chef să se întrebe ce face în lume și ce trebuie să facă.

Căci perfidia măgulitorilor, ce definește un prieten,

dacă poţi să ai mai mulţi fără a risca să n-ai niciunul, ce trebuie să pui în aplicare pentru a-ţi construi existenţa și a te ameliora, cum poţi transforma un inconvenient într-un avantaj, dacă trebuie să te căsătorești și la ce trebuie să te aștepţi, în ce mod trebuie să cazi la învoială cu violenţa, de ce natură sunt legăturile înnodate între fraţi și surori, părinţi și copii, ce-i animă pe cei care vorbesc tot timpul și nu spun nimic, ce raporturi trebuie întreţinute cu bogăţiile pentru a nu fi posedat de ceea ce posezi și alte întrebări ca aceea, îngrozitoare, despre moartea unui copil – iată ce-l privește pe orice individ care, într-o zi, dorește să se gândească la ce i se întâmplă pentru a se simţi mai bine într-o lume care nu face nimic pentru ca să te simţi bine de la sine.

Dacă Plutarh scrie o „Consolaţie către soţie” despre moartea fiicei sale, este pentru că acea femeie este soţia sa, fetiţa era a sa, și-a pierdut și el copila – și nu pentru a face cercuri conceptuale în apă, nici pentru a arăta că poate jongla brodând pe subiect un frumos discurs bine construit. Un tată îşi vede fetiţa moartă și soţia zdrobită, în consecinţă se gândește cum ar putea începe să distrugă această suferinţă, pentru a o poseda cu scopul ca ea să nu-i posede pe amândoi.

Platon poate să scrie un dialog despre prietenie. „Lysis” nu va fi afectat de viaţa sa, de vreme ce disertează despre o noţiune despre care poate să n-aibă decât o cunoaştere indirectă, fiind intelectuală. Poate să nu fi iubit niciodată în toată viaţa sa și să scrie totuși despre iubire, „Banchetul” său nu va avea de suferit. Teoria sa despre Idei îi permite să n-aibă nici corp și nici pasiuni și să teoretizeze lotuși despre corp și pasiuni. Această varietate de filosofi continuă să-și aibă fumiștii săi.

Plutarh trăiește mai întâi și apoi filosofează. Filosofează despre viaţă, plecând de la viaţa sa, în direcţia vieţii sale: pentru a-și sculpta statuia. Cunoaşte prietenia, o practică, o celebrează, o serbează, *deci o* gândește. Se căsătorește, are copii, pierde pe câţiva dintre ei, îmbătrânește cu soţia sa, cunoaşte fericirea vieţii

conjugale, *deci* scrie despre aceste subiecte. Este un om puternic la Cheroneea, nrhonte, cetăţean al Atenei, al Romei și al orășelului său, preot al lui Apollo la Delfi, *deci* încearcă să deosebească pe cei care îl flatează de prietenii sinceri. Are doi fraţi, *deci* analizează natura sentimentului care îl leagă de ei. Este un moșier bogat, *deci* se gândește la bogăţie pentru a nu deveni dependent de ea. A avut patru sau cinci fii și o fetiţă care, ca și alţi doi copii ai săi, a murit la o vârstă fragedă, *deci* scrie un text pentru a-i potoli durerea soţiei sale. Îşi vede copiii murind, apoi apropiaţii, apoi prietenii, se vede îmbătrânind şi îndreptându-se spre vârsta venerabilă de optzeci de ani, *deci* se întreabă despre suflet, despre raportul său cu corpul, despre destinul său după moarte. Mai întâi este, abia mai apoi gândește. Ne imaginăm că ar fi putut scrie dictonul: exist, deci gândesc.

Aceste texte pe care le credem disparate, astfel încât II Incem adesea lui Plutarh o reputaţie de poligraf, dispun Iunie de un fir roșu: toate sunt exerciţii existenţiale care îi permit a gândi că a trăit pentru a se bucura de viaţă, pentru a trăi mai bine, pentru a trăi filosofic.

Plutarh are simţul recepţiilor, știe să primească, dă dovadă de o mare politeţe și excelează în cunoaşterea uzanţelor, invită și primește. La masa sa se mănâncă bine, fără lux, și rafinat, fără ostentaţie. Cina este ocazia unui banchet filosofic care permite să construiești, în jurul mesei, o microsocietate politică echilibrată.

Teoria sa este prezentată în *Probleme la masă* (Quaestiones convivales): trebuie să-i plasezi pe comeseni astfel încât vecinătăţile să nu fie ocazii de conflicte, ci de armonie și de echilibru, de seninătate și de bunăvoinţă, de curtoazie și de afecţiune. Nu pui alături doi sangvini, doi agresivi, doi vorbăreţi, ci temperezi, moderezi, rotunjești unghiurile. A te regăsi în jurul unei mese este deci o treabă filosofică și politică. El spune de ce și cum.

Pe lângă cele 78 de tratate care au ajuns până la noi din cele 235 scrise, Plutarh mai este cunoscut și pentru lucrarea *Vieţi paralele.* Acest opus major provine și el, în

principal, din necesităţi amicale. El începe acest șantier, fără a ști că-l va conduce atât de departe, mai întâi pentru a răspunde unei solicitări a prietenilor săi care, în cercul lui Traian, consideră că trebuie stabilit un contrapunct între Roma și Atena pentru a legitima spiritual înrădăcinarea provinciilor grecești în Imperiul roman.

Romani și greci emblematici din istoria celor două ţări sunt deci prezentaţi drept figuri complementare. Plutarh rezolvă contradicţia care putea separa pe grecul colonizat și învins de romanul colonizator și învingător. Din anul 146 înaintea erei noastre, data romanizării Greciei, afacerea este istoric stabilită. Plutarh formulează o figură de virilitate care, dincolo de Grecia sau de Roma, dă întâietate unor oameni total îndreptaţi spre realizarea pasiunii lor. *Vieţi paralele* relatează aventurile eroilor, puţin contează originea lor elenică sau romană, care și-au consacrat viaţa realizării unui proiect mai mare decât ei, încarnând o mare pasiune.

Pe măsură ce scrie *Vieţile,* Plutarh pierde din vedere comanda originară și îşi continuă opera timp de cincisprezece ani ca pe un ghid personal. Scrisul îşi regăsește la el funcţia primară: el lucrează la propria sa educaţie. În paginile care preced „Timoleon", el scrie: „Am început să mă îndeletnicesc cu scrierea *Vieţilor* îndemnat de alţii, dar continui și zăbovesc aci și datorită mie însumi, căci am încercat să-mi rânduiesc și să-mi fac viaţa asemănătoare cu virtuţile personajelor prezentate aci, folosindu-mă de istorie ca de o oglindă. Faptul nu se aseamănă cu nimic altceva decât cu o convieţuire și conlocuire, căci primind și luând în gazdă, prin istorie, pe fiecare dintre ei, spre a-l avea ca musafir, l-am contemplat să văd cât este de mare și cum este fiecare[306], alegând, spre a-l cunoaşte, cele mai de seamă și mai frumoase

306 *( '<»»<»/(.••il est grand et beau,* citat din I lomère, *Iliade,* XXIV. 630 (n. *a.),* tradus I Min „Cât e de falnic și mare", în I loinor, *Hindu, op. cil.,* v. 621, p. 451 (». f.). "" Plutarh, „Timoleon", în *Vicii paiulclc, op. cil.,* vol. Il, p. 131 (h. /.).

dintre faptele sale”[307].

Altfel spus, lucrul și scrisul acestor *Vieţi paralele* ţin de exerciţiul spiritual: în același mod cu Epicur, de care nu-i plăcea și contra căruia a scris mai multe texte, el invita să se dispună de un portret al profesorului său, o gemă montată C un inel sau o mică figurină de exemplu, pentru a trăi mereu sub ochiul unui profesor care să-i permită educaţia, marii săi oameni servindu-i să fie mare el însuși – mare în virtute, în seninătate, în pacea sufletului, în înţelepciune.

Plutarh și-a iubit provincia sa grecească, regiunea llvotia, care trece în mod tradiţional drept greoaie, vulgară și grosolană. În zilele noastre, epitetul ironic *beoţian* i-a păstrat urma. El, care a fost primit în locurile cele mai de vază din Roma, care a atins cea mai fină floare politică din cetatea imperială, care a cunoscut strălucirea Orașului lumină, spre treizeci de ani, revine în ţinutul natal și se poate atunci destăinui în *Viaţa lui Demostene*: „Eu, care trăiesc într-un orășel, unde de bunăvoie am reședinţa, pentru a nu-l face să fie și mai mic decât este”[308].

Omul care a fost a celebrat și a practicat blândeţea în politică, tandreţea în căsătorie, fidelitatea în prietenie, atașamentul faţă de orașul său. El este peste tot în opera sa, dar nu apare aici aproape nicăieridiscreţie, modestie, umilinţă.

Opera lui Plutarh pare să pregătească virtuţile evanghelice creștineînţelepciune și blândeţe, pace și seninătate, bunăvoinţă și simplitate. De aceea, ea n-a dispărut când călugării copiști, o dată ce creștinismul a devenit religie oficială, au șters operele antice pentru a dispune de piele pe care ei scriau textele evanghelice. *Scrierile morale* și *Vieţi paralele* au traversat deci secolele fără mari daune.

Ele prezintă totuși dintr-un capăt în altul un om alternativ la omul creștin: o virilitate fără dolorism, o

---

307 ano

308 Plutarh, *Vieți paralele. Demostene și Cicero, op. cit.,* II, 2, p. 21 *(n. t.).*

virtute fără *moralină*[309], o măreţie fără ostentaţie, un orgoliu fără vanitate, o echitate fără rigiditate, o sexualitate fără păcat, un corp fără greșeală, o moarte fără spaimă, altfel spus o viaţă fără ura vieţii, într-un cuvânt, un fel de sfinţenie fără Dumnezeu. Era normal ca, în decursul secolelor în care Dumnezeu sfârșise prin a-și obosi lumea, Plutarh să devină modelul unei morale fără moralism.

A RĂZBUNA

Sinuciderea Lucreţiei

*Ce înseamnă o morală a onoarei?*

Aurelius Victor, Eutropius, Floras, Cassius Dio și Plutarh scriu că violul Lucreţiei de către Sextus Tarquinius, zis și Tarquinius Excesivul[310], fiul lui Tarquinius Superbus [Trufașul], este elementul fondator al Republicii romane: cum poate fi gândită abuzarea sexuală a unei femei și apoi prezentată ca genealogie a unui regim politic bine cunoscut pentru pasiunea sa pentru virtute? Cum poate ieși un bine îi într-un rău, iată întrebarea care persistă…

De origine etruscă, Tarquinius zis și Superbus a fost rege al Romei fără a fi avut nici binecuvântarea poporului și nici pe cea a senatului, domnind prin teroare. El a fost deci mândra și arogant în cruzime. El trimite în exil, pune să fie torturaţi, uciși, cutare sau cutare, să li se confiște bunurile, în funcţie de purul său capriciu. Toţi sunt obiectul vindictei sale, inamicii săi, oponenţii, adversarii, dar și cei pe care este gelos, invidios, cei care îi fac umbră sau care ar putea să-i facă, cei cărora le râvnește aurul și bunurile.

El singur decide pacea și războiul, încheierea tratatelor de prietenie dar și încălcarea lor. Căsătoria fiicei sale este contractată pentru alianţele politice pe care le

309 Termen inventat de Friedrich Nietzsche (moralinfrei=liber din punct de vedere moral), prezent în *Ecce homo* (1888) și în *Antichristul* (1888, publicat în 1896), tradus în românește din germană de Mircea Ivănescu („virtute lipsită de orice fățărnicie", 1994) și, respectiv, de Vasile Muscă („virtute lipsită de morală", 1996) (m. *t.).*

310[1,1] Sextus Tarquinius n-a avut nici un cognomen. *Viile* Titus Livius, *op. cit.,* vol. 1,1,49 *(n. t.).*

permite și nici pentru un alt motiv. Convoacă dimineaţa notabilii latini veniţi din toată regiunea într-un codru sacru, dar îşi permite, pentru a-i umili, să sosească puţin înainte de lăsarea nopţii.

Turnus Ancianul îi cere socoteală despre întârziere; Tarquinius Superbus îi răspunde că a trebuit să regleze un dezacord între un tată și fiul său. La care Tumus, deloc convins, răspunde: „Cea mai scurtă și cea mai ușoară pricină e neînţelegerea dintre un tată și fiul său, fiindcă poate fi curmată în câteva cuvinte: Dacă fiul n-ascultă de tată, are s-o păţească”[311]. În loc de răspuns la acest adevăr rostit de un om lucid, Tarquinius urzește un complot contra sa, cere să i se pună săbii în locuinţă, organizează descoperirea lor, strigă că a fost proiectat un atentat care ar fi fost împiedicat prin propria sa întârziere, ceea ce ar fi fost deci susceptibil de a fi provocat remarca lui Tumus pe care-l aruncă într-un izvor peste care pune o leasă de nuiele încărcată cu pietre pentru ca să se înece încercând să plutească. Când Tarquinius propune acestor popoare latine să intre în rândurile Romei, obţine unanimitatea…

Șef de război, este brutal și sângeros. Nu dă înapoi în faţa folosirii șireteniei și perfidiei – „nu stă în firea romanilor întrebuinţarea vicleşugurilor”, scrie Titus Livius[312]… El și fiul său Sextus uneltesc o stratagemă: tânărul fuge de la Roma sub pretext că tatăl său ar vrea să-l ucidă și obţine astfel ospitalitatea gabiană. După ce s-a prefăcut că ascultă de sfaturile bătrânilor pentru a le obţine favorurile, apoi a simulat umilinţa în slujba gazdelor sale, reușește să conducă armatele gabiene și pretinde că le pregătește pentru o luptă contra Romei. Fiul trimite un mesager tatălui său – care nu-i răspunde, dar se mulţumește să-l ia cu el pe mesager în grădină, unde, în timp ce se plimbă, biciuiește furios macii. Mesagerul relatează muţenia lui Tarquinius, dar și acea anecdotă privind florile. Sextus înţelege mesajul și îi condamnă la moarte pe înaltele personaje din Gabii, le confiscă bunurile

311 Titus Livius, *op. cit.,* vol. I, I, L, p. 76 (n. L).

312 *Ibid.,* vol. I, I, LIII, p. 80 (n. *t.).*

și le distribuie poporului pentru a se asigura de favorurile sale – Roma poate atunci să-și supună un popor în prealabil însângerat…

Tarquinius pune să-i fie construit im imens templu lui Jupiter: îi consacră acestui proiect sume nebunești; dezafectează terenuri sacre; face în așa fel încât săpând fundaţiile plebea să găsească un cap de om intact, ceea ce-i permite să anunţe că Roma este chemată să domine lumea, să fie în frunte; îi convinge pe muncitorii șantierului că-i mai bine să construiască locuinţa unui zeu decât să lucreze la celelalte mari șantiere romane atunci în curs – gradenurile circului pentru distracţiile mulţimii sau săparea marelui canal de scurgere destinat să facă orașul viabil.

Răsturnându-se o lopată de pământ, apare un șarpe. Tarquinius îşi trimite cei doi fii să consulte oracolul din Delfi. Îi însoţește Lucius lunus Brutus, nepotul lui Tarquinius. Pentru a evita necazurile – îşi cunoaşte unchiul și știe de ce este în stare –, tânărul face pe tâmpitul. Poartă cu el un băţ de aur, cel de comandă, închis într-un băţ de.com, o tâmplă bucată de lemn. Cei doi fii ai regelui întreabă oracolul cine va deveni rege după moartea tatălui lor; răspunsul ghicitorului: cel care cel dintâi, o va săruta pe mama sa. Nu prost, falsul cretin simulează o cădere pentru a se arunca pe sol cu scopul de a săruta glia – adevărata lor mamă…

La Roma se pregătește un nou război contra rutulilor, o naiune bogată a cărei comoară este râvnită de Tarquinius. Jupiter are nevoi… Regele etrusc încearcă asaltul, care eșuează; începe asediul, dar acesta durează… Comandanţii săi beneficiază de concediile care li se dau; trupa așteaptă cu răbdare; tinerii principi beau, mănâncă, benchetuiesc.

Cu ajutorul vinului, ţestosteronul este multiplicat de tilcool. În conversaţiile lor este vorba despre femei. Fiecare vorbește despre a sa pentru a-i lăuda meritele și măreţia. Tonul urcă. Care mai de care supralicitează. Tarquinius Collatinus, fiul lui Egerius, face elogiul soţiei

sale: „«Nu e nevoie de atâta vorbărie. În câteva ceasuri toată lumea va fi încredinţată, la faţa locului, cu cât e mai presus Lucreţia lui faţă de celelalte soţii. Ei, dacă avem sânge tineresc în vine și nu apă, sus pe cai și hai să ne convingem la faţa locului de adevăr! Această împrejurare va fi cu atât mai plăcută, cu cât soţiile noastre habar nu au că ne ducem pe neașteptate la ele. Se vor trezi cu noi în faţa ochilor lor». Toţi mesenii se încălziseră de băutură. «Bine! Să mergem!» Toţi încalecă și dau pinteni. Bidiviii zboară. Ajung la Roma. Fiindcă începuseră să se lase umbrele amurgului ţ...]”[313]. Ce vor găsi acolo?

Ajung la Collatia, la vreo cincisprezece kilometri de Roma, domiciliul lui Tarquinius Collatinus; se duc la Lucreţia. Pe când celelalte soţii sunt surprinse în festinuri somptuoase și jocuri, Lucreţia iradiază în adevărul său, în simplitate, în virtute: deși ora este tardivă, ea se găsește într-adevăr cu servitoarele sale în mijlocul unei încăperi, pe cale de a toarce lână... Nici cratere revărsându-se de vin, nici dansatoare sau dansatori pe jumătate goi, nici vulve de scroafă umplute îngrămădite pe platouri somptuoase și nici curteni lascivi, epilaţi și parfumaţi: ea apare în splendoarea activităţii nobile și primitive prin excelenţă.

Sextus Tarquinius o dorește atunci violent pe soţia lui Tarquinius Collatinus:

„[...] într-al regelui fiu se aprinde-o nebună Flacără, e-nnebunit, de-o oarbă iubire răpit.

Chipul îl place și vorba și faţa de nea și părul cel galben, Farmecul nedobândit printr-un viclean meșteșug. Glasul îi place și vorba și ceea ce nu poţi corupe.

Cât spera mai puţin, mai mult cu-atât o dorea”[314][315].

Eșafodează un plan pentru a-i obţine favorurile:

„«Ce va ieși e-ndoios: îndrăzni-voi totul!» el zice

---

313 *Ibid.,* vol. I, I, LVII, pp. 87-88 (n. *t.).*

314 *l'uslele.* Traducere Ion Florescu și Traian Costa, studii și note Traian < București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965, I arlea a doua, v. 761-766, p. 86 (//, /.).

315 *Ibltl.,* Il, v. 781-782, p. 87 (//. /.).

«Treaba ei! pe-ndrăzneţi soartă și zei i-o ocrotesc» /346.

Câteva zile mai târziu, Sextus Tarquinius revine însoţit de unul dintre ai săi la domiciliul Lucreţiei pe care o știe singură. Legile ospitalităţii fiind ceea ce simt, ea îi oferă supeul și pune să fie conduși în camerele lor. Să-l citim pe Titus Livius: „Cum a intrat în iatac, Sextus Tarquinius, înfierbântat de poftele trupești, când vede că pretutindeni în toată casa domnește liniștea, toată lumea odihnindu-se, scoţând sabia din teacă, pătrunde în camera Lucreţiei, care dormea. Tarquinius o strânge cu mâna stângă la pieptul său, aproape s-o înăbușe, spunându-i: «Lucretia, nu sufla o vorbă! Sunt eu, Sextus Tarquinius. În mână am sabia. Dacă vei spune un singur cuvânt, vei muri!»

Femeia, speriată din somn, rămâne încremenită. Se uită în jur deznădăjduită. De nicăieri, niciun semn de ajutor… Şi-o ameninţă moartea. Atunci Tarquinius începe să-i înșire vale îi vin la gură, spunându-i că o iubește ca pe nimeni pe lume și că o roagă să-l înţeleagă. La urmă, văzând că nu Izbutește, schimbă glasul și începe s-o amenințe, încercând pe toate căile să încătușeze și să încovoaie sufletul neîntinat al acestei femei. Când a văzut că rămâne neclintită în hotărârea ei și e gata să înfrunte neînfricată moartea, mișelul a scornit atunci o ticăloșie fără seamăn, fiind convins că o să se dea ea pe brazdă de frică: i-a spus că-i va înjunghia un sclav și-l va așeza gol în patul ei, ucigând-o totodată și pe ea, pentru ca toată lumea să spună că a fost omorâtă, fiindcă a fost prinsă de el într-un mârșav adulter. Femeia, înnebunită de groază, a rămas împietrită de asemenea ticluire. Monstrul și-a devorat prada satisfăcut: Lucreţia a fost siluită. Tarquinius, fălos cu asemenea ispravă, de pe urma căreia s-a spulberat faima cinstei unei matroane, s-a dus la treburile sale”[316][317].

Titus Livius descrie un viol sub amenințarea cu moartea… Pare de aceea deosebit de surprinzător că unii

316 Titus Livius, *op. cit.,* vol. I, I, LVIII, pp. 88-89 *(n. t.).*

317 *Op. cit.,* II, v. 787-788, p. 87 *(n. t.).*

au considerat că Lucreţia, victima, este vinovată – vinovată de a fi lăsat să intre acel bărbat la ea. Ar însemna să subapreciem puterea legilor ospitalităţii care te obligau atunci să te comporţi cum a făcut-o ea, oferindu-i casă și masă, dar nu alcov, acelui bărbat care o solicita.

„Oaspe ostil el pătrunde în casa lui Collatinus:

Bine-i primit, doar era rudă de sânge a lor”, scrie Ovidiu în *Fastele*[318].

Austerul Aurelius Victor, care n-ar fi uitat să sublinieze greșeala, dacă ea ar fi avut loc, precizează: ea se supune „dreptului de rudenie” 349, de vreme ce, prin soţul său, este verișoară cu Sextus Tarquinius.

Sextus Tarquinius este înarmat; îi promite bani, o imploră, o ameninţă, ea refuză, el îi apucă sânul și, faţă de rezistenţa ei, îi lansează acestea:

„«Nu scapi», îi zise, «viaţa curma-ţi-o-voi cu-nvinuire;

Te-oi pâri c-ai făcut ceea ce eu n-am putut:

Am să ucid un sclav, c-ai fost prinsă cu el se va spune» ”[319].

După ce a comis violul, Sextus Tarquinius pleacă, mândru fiind că

„Grija renumelui ei o a putut doborî”[320].

Lucretia trimite un mesager la tatăl său, apoi la soţul său. Le anunţă o veste îngrozitoare și le cere ca părintele și soţul său să vină însoţiţi de martori. Sosesc amândoi: „O găsesc pe Lucreţia zbătându-se în ghearele celei mai negre deznădejdi”[321]. Ovidiu ne spune că, plină de rușine, ea îşi ascunde faţa în haină și plânge. Nu reușește să vorbească[322]. Soţul său o întreabă: „«Ești bolnavă?» – «Mai întrebi? Poate fi zdravănă o femeie când cinstea și-a pierdut-o? Collatinus, în patul tău, simt urmele unui bărbat străin! Deși trupul mi-a fost pângărit, sufletul mi-e

---

318 Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.,* IX, 3. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

319'"Ovidiu, *Fastele, op. cit.,* II, v. 807-810, p. 87 (». *t.).*

320[111] *Ibid.,* II, v. 811, p. 87 *(n. /.).*

321Titus Livius, *op. cil.,* vol. I, I, I .VIII, p. 8‘> (»», /.).

322Ovidiu, *Fastele, op. cil.,* II, v. 810 8Z'I, p. 88 pi, /.).

nèvinovat. Moartea îmi va fi martoră că spun adevărul. Daţi-mi mâna dreaptă și juraţi că ticălosul nu va rămâne nepedepsit. Cel care a intrat noaptea trecută ca un vrăjmaș în casa mea, înarmat, este Sextus Tarquinius, care în loc să vină ca un oaspete, mi-a pricinuit mie această izbeliște, năpastă și urgie. Pe capul lui să cadă această năpastă, dacă voi veţi ști să fiţi bărbaţi adevăraţi!» Toţi cei de faţă jurară pe rând. Toţi caută s-o mângâie pe Lucreţia, care avea sufletul rănit, spunându-i că nu e ea de vină, ci ticălosul făptaș. «Sunt vinovaţi numai aceia care-și gândesc cu mintea păcatul și care îl și înfăptuiesc pe urmă. Acolo unde nu a fost hotărârea gândită, nu există vină». Lucreţia le-a răspuns: «Voi știţi ce aveţi de făcut și ce i se cuvine nemernicului. Eu, deși sunt convinsă că n-am greșit cu nimic, nu dau înapoi din faţa chinurilor morţii!

Lucretia nu mai poate trăi, când lumea o știe cu dnstea-i pătată» ”[323]. Ea ascunsese sub veșminte un cuţit cu care îşi străpunge inima. Ovidiu ne spune că, în ultimul moment, pentru a evita ca murind să nu-și descopere din neatenţie o parte a corpului său.

„[…] chiar și când moare, ea cată să nu cadă fără de cinste, Grija aceasta având chiar și când se prăbușea”[324].

Rănită mortal, cade muribundă, „în strigătele soţului și tatălui ei”[325]. Este deci spus clar că-i vorba despre onoarea pierdută, care trebuie spălată: pentru Lucreţia care a fost violată, prin sinucidere; pentru tatăl și soţul ei, prin răzbunare.

Să notăm că motivele consolării la Titus Livius permit de a concepe felul pe care îl aveau romanii de a-și gândi morala plecând de la intenţie și voinţă și nu de la fapte sau gesturi: desigur, a avut loc un act sexual al unei femei cu un bărbat care nu era soţul său, actul, fapta, gestul sunt incontestabile, dar de vreme ce acel raport nu era voluntar, ba era chiar refuzat, în materie de morală contează hotărârea: Lucreţia a fost o pură victimă.

323 Titus Livius, *op. cit.,* vol. I, I, LVIII, pp. 89-90 (m. t.).

324 Ovidiu, *Fastele, op. cit.,* II, v. 833-834, p. 88 (n. *t.).*

325 Titus Livius, *op. cit.,* vol. I, I, LVIII, pp. 89-90 *(n. t.).*

„Pe când tatăl și soţul îşi simt inima frântă de jale, Brutus scoate din inima Lucreţiei pumnalul plin de sânge și, ţinându-l în faţă, jură: «Jur pe sângele cel mai nevinovat înainte de a fi pângărit de fiul regelui și vă iau martori și pe voi, o zei, că voi urmări până în pânzele albe pe Lucius Tarquinius, pe nelegiuita-i soţie și pe nemernicii lui vlăstari și-i voi stârpi de pe faţa pământului cu fierul, cu focul și cu orice voi avea la îndemână. Nu-i voi răbda la cârma ţării! Nu voi mai îngădui niciodată nici tirania regilor și nici pe a altora!» îi înmânează apoi pumnalul lui Collatinus. Valerius și Lucretius rămân încremeniţi, ca și cum s-ar fi întâmplat o minime cu Brutus, când l-au auzit rostind aceste cuvinte, de parcă acum era o altă fiinţă. Toţi sunt de această părere. Toţi depun sacrul jurământ. Toţi, lăsând de o parte vaietele muierești, dau frâu liber mâniei și revoltei. Toţi jură să-l urmeze fără șovăire pe Brutus. Toţi vor să răspundă la chemarea lui. Toţi vor să-i răpună pe regi”[326]. Ovidiu spune că, în ultima sa suflare, Lucreţia a părut că face o mișcare de aprobare din cap: lungile sale cosiţe desfăcute freamătă[327].

Această poveste care, la origine, interesează două persoane privește de acum înainte două familii, dar și două moduri de a face politică: caracterul absolutist, dictatorial, tiranic al acelei monarhii etrusce devine regimul odios, detestat – și aceasta pentru multă vreme. Jurământul efectuat în prezenţa corpului unei femei care tocmai s-a sinucis pentru că a fost violentată de un principe destinat tronului de rege este actul genealogic al Romei republicane. Ovidiu scrie în *Fastele*: „Ziua aceea a fost ultima pentru regat”[328].

Corpul defunctei este transportat în piaţa publică; mulţimea este stupefiată, apoi scandalizată. Brutus recurge la popor pentru ca el să-l urmeze în hotărârea sa de a-și onora promisiunea de a o răzbuna pe ruda sa

---

326 *Ibid.,* vol. I, I, LIX, p. 90 *(n. /.).*

327 ' " Ovidiu, *Fastele, op. cit.,* II, v. 845-8'16, p. 88 (h. /.).

328 *Ibid.,* II, v. 852, p. 88 (». /.).

""Titus Livius, *op. cil.,* vol. I, I, LIX, pp, '*0 <)|  /,),

Lucreţia: „[…] dacă sunt bărbaţi cu adevărat și vor să facă cinste numelui de roman”[329]. Poporul se așază în ordine în spatele lui ca un singur om: Brutus și poporul merg la Roma. În oraș, se descoperă fervoarea și furia mulţimii înarmate. Informat despre uneltirile lui Sextus Tarquinius, romanii sosesc în masă. Ia cuvântul un om care-i invită să se grupeze în spatele lui Brutus. Acesta, care simula imbecilitatea, își încetează jocul și apare așa cum este. El care a sărutat glia în faţa oracolului din Delfi știe că este primul care a sărutat-o pe mama sa și că prin urmare îi revine coroana.

Brutus povestește mulţimii adunate ce s-a petrecut în camera Lucreţiei, vorbește despre durerea tatălui, despre sinuciderea fiicei sale, apoi, când vine momentul, trece la viteza superioară: „A mai vorbit apoi despre tirania regelui însuși, despre suferinţele și chinurile îndurate de poporul roman, silit să se trudească în duhoarea cumplită a canalului și în noroiul șanţurilor. Bărbaţii romani, mândri biruitori ai atâtor noroade, războinicii cu faimă altă dată, au ajuns să fie astăzi niște bieţi muncitori cu ziua, niște pârliţi cioplitori de pietre”[330]. Înflăcărat de această retorică, poporul decretează decăderea din drepturi și exilul Tarquinilor. Regele în exil se refugiază la Gabii unde unii, amintindu-și de abuzurile sale, îi curmă viaţa.

Regalitatea trăise destul: născută odată cu întemeierea Romei în anul 753 înaintea erei noastre, se prăbușea în acea zi, în anul 509 [î.e.n.] – durase două sute patruzeci și patru de ani. Comiţiile reunite aleg doi consuli, Lucius Iunius Brutus și Lucius Tarquinius Collatinus. Se năștea astfel Republica romană – prin violul Lucreţiei și prin răzbunarea care a urmat.

În mai multe rânduri, relatarea lui Titus Livius trimite la onoare: prin acest viol, Lucreţia a fost dezonorată-Lucreţia, desigur, dar nu numai ea, ci și familia, numele său, ascendenţii și descendenţii deci… Iată de ce ea spală această crimă cu o sinucidere care

329 TIO

330 *Loc. cit. (n. I.).*

restaurează onoarea pierdută. Și această onoare restaurată, în același mod cum este aceea a neamului în caz de pierdere, este la fel ca aceea a neamului în caz de recuperare. Violul murdărește pe toată lumea; sinuciderea reabilitează pe toată lumea. Dar de ce?

La Roma, onoarea unei femei nu este totuna cu onoarea unui bărbat. Ea este legată de natura sa a cărei împlinire constă în maternitate, altfel spus în producerea de copii asigurând perenitatea neamului. Acest viol este problematic pentru că abolește puritatea numelui, deci adevărul său. Cu o asemenea tulburare în neam, nu mai știm cine suntem, de unde venim și încotro mergem. Cum poate prin urmare să aibă cineva o identitate? Identitatea unei familii, a unui sat, a unei regiuni, a unei naţiuni, a unui popor, a unei rase: Roma și Occidentul vor dori aceasta timp de două mii de ani, lizibilitatea identităţii.

Atât cât va dura această voinţă de identitate, onoarea este sentimentul cu care se va face respectată această ordine, iată de ce violul Lucreţiei este fondator: acceptând amestecul sângelui, Lucreţia ar fi abolit domnia identităţilor cu care se constituie dispozitivul roman – de la pereche la cetate, de la familie la comunitate, de la cămin la frontierele pământului unui popor, aceeași identitate se afirmă prin puritatea și lizibilitatea descendenţilor, deci a ascendenţilor. Onoarea funcţionează ca un ciment ontologic al comunităţii.

Iată de ce, chiar dacă unii istorici se îndoiesc de existenţa istorică a protagoniștilor acestei povești, pentru ca un popor să fie și apoi să dureze în timp și în istorie, el are nevoie, *prin* femei, de im arbore genealogic căruia să i se cunoască rădăcinile, trunchiul, ramurile, pentru ca fructele ită fie clar identificate ca fiind acelea ale arborelui.

Tot așa, pentru ca societatea romană să dureze, nu este ile-ajuns ca femeile să-și facă datoria de mamă dându-i tioţului o descendenţă căreia îi vor fi transmise patrimoniul familial și valorile civilizaţiei. Cu pântecele femeilor, Roma lubrică prunci. Fetele vor fi soţii, mame și

matroane; băieţii vor da soldaţi și senatori, ţărani și marinari, legionari și romersanţi, coloni și preoţi, retori și avocaţi, scriitori și

 profesori de școală, gladiatori și sportivi. Nu li se cere fetiţelor ceea ce se pretinde de la micii masculi.

Dacă femeia îşi pierde onoarea odată cu puritatea, bărbatul şi-o pierde pe a sa din lipsă de virtute, inclusiv curajul. Pentru existenţa și devenirea cetăţii, femeia trebuie să procreeze, iar bărbatul să se bată; ea face soldaţi pe care el îi conduce pe câmpurile de bătălie. Astfel este Roma, dar Roma este, mai ales, mare…

Lucretia îşi spală afrontul violului prin moartea pe care şi-o aplică. Același lucru se întâmplă cu bărbaţii care și-au pierdut onoarea și care se pot răscumpăra cu o sinucidere. Găsim astfel în *Vorbe și fapte memorabile* de Valerius Maximus capitolul V, VIII, consacrat acestui subiect. Este intitulat „Despre severitatea părinţilor faţă de copii „[Qui severi adversus liberos]. Istoricul dă exemple de fii care n-au fost la înălţimea valorilor Republicii: simţul cuvântului dat, fidelitatea, onestitatea, loialitatea, devotamentul, curajul. Cum trebuie corp pe care-l dau femeile la Roma, așa trebuie suflet, altfel spus virtuţi. Și este rolul bărbaţilor.

Valerius Maximus îşi deschide capitolul cu… Brutus! Același Brutus căruia îi datorăm abolirea monarhiei și instituirea Republicii după violul Lucreţiei este confruntat cu comportamentul „fiilor săi, care încercau să aducă înapoi domnia lui Tarquinius, interzisă de el, atunci când a obţinut puterea supremă. Lucius Brutus a poruncit ca, după ce au fost prinși și loviţi cu vergi în faţa tribunei sale de judecată și legaţi la stâlp, să fie loviţi cu securea: a renunţat la postura de tată, pentru a acţiona în calitate de consul; a preferat să trăiască fără copii decât să neglijeze apărarea Republicii”[331]. Sub Republică, înseamnă să fii lipsit de onoare preferând libertăţii tirania, dictatura,

331 Valerius Maximus, op. cit., V, VIII, 1. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (h. /.).

puterea personală; această încălcare justifică deci cea mai mare severitate; de aceea, a fi tatăl unor asemenea fii l-ar dezonora pe cel care poartă un nume și trebuie să asigure puritatea etică a unui neam. Brutus spală dezonoarea aplicată de fiii săi numelui său, neamului și familiei sale, prin uciderea propriilor săi copii. Nici vorbă ca fiii să delapideze moștenirea morală dobândită de tată și de strămoși. Moartea în loc de dezonoare…

Cassius a făcut la fel cu fiul său Spurius, vinovat după el de a fi acţionat demagogic pe lângă plebe făcându-se tribunul redistribuirii pământurilor. „După încheierea acelei magistraturi, convocându-și acasă la sfat rudele și prietenii, Cassius l-a învinuit pe fiul său de dorinţa de a lua domnia: a poruncit ca, după ce va fi lovit cu vergi, să fie ucis și a consacrat zeiţei Ceres averea acestuia”[332]. Nu se glumește cu Republica: să revii la regalitate era cea mai mare crimă pe care o puteai lua atunci în considerare…

Un al treilea tată a fost și el dezonorat când a aflat că fiul său se îmbogăţise devenind guvernator al Macedoniei. Manlius Torquatuseste numele său –, era un personaj onorabil al Republicii căreia îi dăduse numeroase dovezi de atașament. Provincia depunând plângere contra fiului său, el cere să examineze el însuși dosarul înainte ca justiţia să-și facă treaba. Instruiește dosarul la el acasă, primește toate părţile, ascultă depoziţiile fiecăruia timp de trei zile, înainte de a înţelege că fiul său a primit realmente bani. Astfel încât pronunţă această sentinţă: „Îl declar nedemn de Republică și de casa mea și-i ordon să dispară imediat din faţa mea”[333]. Hui se spânzură a doua zi. Totul ar fi putut să se oprească iilci. Dar n-a fost cazul. Valerius Maximus continuă: „Rușinoasa moarte a fiului ar fi putut să fie de ajuns ca să potolească strășnicia tatălui, dar acesta n-a asistat nici la funeraliile fiului său și, în chiar clipa când era înmormântat, el a ascultat liniștit pe cei

---

332' //>/</., V, VIII, 2. Traducere din limba Inllnă de Mihaela I’araschiv (h. h).

333'' ' //</</., V, VIII, 3. în *Proză iiurtillvă lolhiă, eil, dl.,* |>. 68 (n, I.).

care au venit să-l consulte”[334]. Nici măcar nu-i rău…

Un al patrulea tată, Marcus Scaurus, descoperă că fiul său n-a arătat curaj și bravură în luptă, de vreme ce a făcut parte dintre acei cavaleri romani care au fost bătuţi de cimbri, apoi l-au abandonat pe consul în plin șes. Rușinaţi, ei „se îndreptau temători spre oraș”[335]. Tatăl trimite un sol pentru a-l anunţa pe vlăstarul său că onoarea-i comandă să dispară, ceea ce el și face, sinucigându-se.

În fine, al dndlea și ultimul tată convocat de Valerius Maximus: senatorul A. Fulvius nu suportă ca fiul său care strălucește prin inteligenţă, frumuseţe, spirit și cunoștinţe să-l aleagă pe Catilina.

Știm acea poveste, datorită detaliilor date în *Catilinare* de către Cicero: Catilina este un băiat rău, im dezmăţat, fără niciun scrupul; desigur, este fiul unei bune familii patriciene, dar ruinate; caută să reușească prin toate mijloacele, mai ales prin cele mai puţin recomandabile; nu respectă niciuna dintre valorile sacre ale cetăţii: de exemplu, corupe o vestală, știind că orice preoteasă a acelui cult care nu respectă virginitatea este îngropată de vie – în trecere acea vestală era cumnata lui Cicero; obţine prin protecţie, de la Sulla în acest caz, să devină pretor; guvernează provincia Africa unde se face vinovat de un mare număr de exacţiuni – furturi, jafuri, violenţe și alte practid de soldat; este târât a doua oară în faţa tribunalului unde îşi salvează pielea, dar se vede de acum înainte lipsit de cariera de senator; este atunci prins cu mâţa-n sac pregătind o conspiraţieignorăm detaliile, dar faptele sunt dovedite; se prezintă la alegerile consulare contra lui Cicero după ce a eșuat deja contra lui în anul precedent; pierde din nou și, pentru a se răzbuna, provoacă incidente, instrumentalizând păturile cele mai defavorizate: intră într-o supralicitare demagogică pentru a-și asigura susţinerea *populares* [democraţilor]; determinarea sa și bandele care operează în numele său

334 *Loc. cit.* (n. f.).

335 *Ibid., V,* VIII, 4. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(ti. t.).*

trec Roma prin foc și sabie; intră la senat unde se găsește Cicero – cu această ocazie filosoful rostește fraza celebră care a nenorocit generaţii de latiniști: „Până când, în sfârșit, Catilina, vei abuza de răbdarea noastră?” Retorica lui Cicero îl stopează pe demagog care se refugiază în Etruria. La simpla decizie a senatului, ceea ce nu este aproape deloc legal, complicii săi sunt arestaţi, judecaţi, condamnaţi la moarte și executaţi. Avocatul Cicero apără acest mod expeditiv de a se elibera de legi și de drept… Catilina intenţionează să se ducă în Spania pentru a strânge trupe cu scopul de a merge asupra Romei, care previne lucrurile, îşi trimite legiunile și masacrează trei îmi de oameni deja adunaţi în spatele lui Catilina.

Deci pe acest om uns cu toate alifiile, fără nicio rușine, care batjocorește religia civică a cetăţii culcându-se cu o vestală, care ia cu toptanul din tezaurul public, care din oportunism îi federează pe săraci, pe excluși, pe marginalii Republicii, pe acesta îl susţine fiul senatorului A. Fulvius plecând să-și întâlnească armatele. Valerius Maximus povestește urmarea: „Când se îndrepta spre tabăra lui < atilina, cu un avânt cutezător, prinzându-l la mijlocul drumului, tatăl l-a dat morţii, spunând «că el nu l-a adus pe lume pentru a fi de partea lui Catilina, împotriva patriei, ci pentru a fi de partea patriei, împotriva lui Catilina» /367.

La lectura acestor pagini din *Vorbe și fapte memorabile,* în vede că femeile au de produs copii care să fie fiii taţilor lor, moștenitorii numelor lor, demnii descendenţi ai ni rămoșilor lor și oamenii cetăţenilor cinstiţi în magistraturi, hoklaţi valoroși pe câmpurile de bătălie, apărătorii Republicii lomane și ai valorilor sale. În caz contrar, onoarea fiind

>/</., V, VIII, 5. Traducere din limbii lui Îmi ţie Mihaela Paraschiv (». /.). pierdută, nu le rămâne decât sinuciderea sau asasinatul pentru a spăla în sângele vărsat o greșeală care merită dispreţ.

Nu există deci, la drept vorbind, nici Binele și nici Răul absolut construite pe principiul idealismului

platonician, ci doar o faptă bună și rea: bună este supunerea la legile *moş majorum* care conferă onoare și demnitatesă amintim aceste valori: curaj, îndrăzneală, echitate, loialitate, fermitate, austeritate, frugalitate, adevăr, rectitudine, probitate, onestitate, integritate; rea este nesupunerea la aceste virtuţi care se asociază cu dezonoarea și cu josnicia, care sunt de dispreţuit altfel spus: lașitatea, poltroneria, improbitatea, incorectitudinea, slăbiciunea, moliciunea, desfrâul, minciuna, necinstea, înșelătoria. Într-o morală a onoarei, nu există decât indivizi care au arătat prin valoarea lor că merită să facă parte dintr-un clan, dintr-o familie, dintr-un trib – sau nu. Dacă au greșit, nu le rămâne decât o ușă de ieșire onorabilă: să părăsească această viaţă în care n-au fost la înălţime.

Morala onoarei nu pretinde același lucru de la bărbaţi și de la femei. Ea presupune deci o separare deschisă și clară a sexelor. Femeilor care pot fiziologic concepe și purta copii le revine sarcina demografică a producerii viitorilor soldaţi și cetăţeni; în timp ce femeile stau acasă pentru a se ocupa de copii, bărbaţii care, prin vânătoare, asigură subzistenţa încă din noaptea timpurilor, formează războinicii care asigură apărarea teritoriului și cucerirea noilor pământuri. Femeia este prin corpul său dedicată sedentarităţii căminului, bărbatul, nomadismului vânătorii, în vremurile îndepărtate de dinaintea agriculturii și războiului, care este în felul său o modalitate a vânătorii…

Ceea ce i se cere Lucreţiei nu este curajul pe câmpul de bătălie, așa cum nu li se pretinde fiilor lui Brutus, Cassius, Manlius Torquatus, Marcus Scaurus sau A. Fulvius să fie căști și soţi doar ai soţiilor lor… Lucreţia dând înapoi pe un câmp de bătălie n-ar fi fost dezonorată: mai întâi n-ar fi fost trimisă acolo, apoi, găsindu-se acolo din nu știu ce motive, n-ar fi trebuit să dea dovadă de vitejie și de bravură, de curaj sau de îndrăzneală!

În același mod, nu se așteaptă de la Fulvius junior, care a fost tovarășul de drum al năzbâtiilor lui Catilina, să se fi mulţumit să nu onoreze, aici cuvântul se impune,

decât o singură femeie, pe a sa.

La Roma ești monogam… cu excepţia cazului când nu ești. Legea, riturile, religia, dreptul, morala, toate acestea merg în sensul unei căsătorii heterosexuale monogame având ca obiectiv constituirea unei familii, pentru a permite patricienilor să poarte un nume și să transmită o moștenire. Ne putem imagina cu ușurinţă faptul că, în această configuraţie politică, gladiatorii și comedianţii, sclavii și prostituatele, liberţii și dansatoarele, tinerii homosexuali și poeţii, bucătarii și cei cu alte profesiuni care, fiind în slujba celorlalţi, deci pasivi, simt cu toţii desconsideraţi. Prin urmare, uniunile legitime nu se pot face cu oricine! Când mama este idealizată, nici vorbă să tolerezi profesiunea sau statutul dezonorant.

În schimb, dacă n-au pretenţia de a deveni legitime, atunci multe lucruri devin posibile! Bătrânul Cato, roman auster, a dat regula jocului: „Dacă ţi-ai fi prins soţia în adulter, ai fi ucis-o; dar dacă tu comiteai un adulter sau erai prins în adulter, ea nu îndrăznea să te atingă nici cu degetul, fiindcă nu-i dădea voie legea”[336] văduv, octogenar, găzduindu-i încă pe fiul și pe nora sa, se simte liber să se strecoare între cearșafurile uneia dintre sclavele casei sale.

Aceste femei, despre care societatea a decretat că nu pot deveni mame sub pretext de impuritate, nu se abţin să ile femei libere în pat și, în acest scop, le trebuie bărbaţi pentru a participa la jocurile lor amoroase, iar nu toţi sunt la masculin ceea ce ele sunt la feminin! Cu aceste femei, totul este posibil bărbatului liber; îi este de-ajuns să evite de a compromite o femeie liberă.

Bărbatul nu-și pierde onoarea devenind homosexual, decât dacă și numai dacă în acea relaţie ocupă o poziţie pasivă; în schimb, dacă ocupă o poziţie activă, n-are de ce să se teamă de societate. Cel care ia este salvat; cel care este luat este josnic.

Valerius Maximus relatează astfel o poveste educativă despre acest subiect: un tânăr sclav a avut chef

336"" Aulus Gellius, op. *cil.,* X, 23,5, p, *(11, /,),*

să mănânce într-o zi burtă de vită; stăpânul său îndrăgostit a pus să fie omorât un bou de povară; amantul și-a primit friptura; stăpânul, „fetiţa”; dar a fost târât la tribunal… Nu pentru că s-a servit de un tânăr, ci pentru că ucisese un animal de muncă – fapt interzis atunci! (VIII, I, Damn., 8).

Romanii pedepseau foarte sever adulterul unei femei de condiţie liberă. La origine era moartea… Mai târziu, se repudiază soţia discret, păstrându-se dota. Bărbatul este obligat s-o repudieze, în caz contrar, el devenind un proxenet…

În același timp, romanii sunt foarte toleranţi cu relaţiile între un bărbat de condiţie liberă și o sclavă. Același Cato l-a întâlnit într-o zi pe un tânăr care ieșea rușinat dintr-un bordel și care, recunoscându-l pe austerul cenzor, s-a înspăimântat.

„«Bravo!» i-a zis atunci înţelepciunea divină a lui Cato;

«Căci furioasa dorinţă când vinele-ncepe să umfle, Tinerii-aid se cuvine să meargă, iar nu să piseze Soaţele altora» /369.

369 Horaţiu, *Satire și epistole.* Traducere de Constantin I. Niculescu. Prefaţă de Mihai Nichita. Note de Radu Albala, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959, Cartea întâi, 2, v. 31 – 35, p. 11 (h. L).

A doua zi, încurajat de sfatul primit în ajun, s-a întors în același loc. Același Cato l-a surprins o dată-n plus ieșind din lupanar și i-a spus, cum numai Diogene ar fi putut-o face: „Tinere, eu te-am lăudat ca pe unul care vine uneori pe aici, nu ca pe unul care locuiește aici”[337]. Să-ţi potolești o dorinţă care te torturează luând drumul lupanarului, da; să vii acolo prea des, nu. Lucreţia nu spunea nici ea altceva…

La Roma, se admite poligamia atâta timp cât nu pune în pericol monogamia oficială. La origine, altfel spus în epoca regală a Romei, se accepta ca bărbatul căsătorit să

337 l’orphyrion, *Coinnicnliiiinni In llnraliuin Flncctmi* [Comentariu la I lorațiu], I, II, 31. Traducere din limbo Inllnîl de Mihaela Paraschiv (h. *t.).*

întreţină concubine sub acoperișul său.

Scipio Africanul a avut o afecţiune pentru una dintre tinerele sale servitoare. Deși avea sub acoperișul său pe soţia sa, bunica Gracchilor, relaţia cu servitoarea a continuat. Când Scipio a murit în exil, soţia sa a avut eleganţa de a o dezrobi pe acea femeie și de a o căsători cu unul dintre liberţii săi. A fost chiar o perioadă la Roma când legea prevedea acea situaţie ipotetică, acordându-i statutul de libertă fostei concubine lipsite de partenerul său prin moarte.

Când căsătoria servea pentru a uni nume și familii, posesiuni și pământuri, bogăţii și bunuri, pentru a asigura descendenţa cu copii masculini buni de căsătorit și ei cu partide bune ieșite din familii bune, concubinajul oferea posibilitatea unei relaţii în care să nu poruncească banii, ci măcar o complicitate amoroasă, dacă nu iubirea.

De unde se vede că, pentru o femeie, în general, și pentru Lucreţia în particular, nu putea fi vorba ca un alt corp fiă-l mânjească pe al său; numai sinuciderea ștergea pata.

Ne-am putea imagina că sinuciderea este de-ajuns. Dar bărbaţii promit răzbunare în plus faţă de această moarte voluntară. Din ce motiv? Pentru că morala onoarei este o morală de războinic. Și războinicul nu se teme nici de moartea la care se expune și nici de cea pe care o aplică.

Etimologia cuvântului „onoare”, se spune uneori, trimite la Honos, un zeu străvechi al războiului pe care luptătorii îl invocau înainte de a merge la bătălie, pentru a le da bărbăţie și vitejie, curaj și forţă, determinare și voinţă. Această onoare dată zeului războiului devine ea însăși un gen de divinitate care se va laiciza.

Un roman trebuie deci să arate curaj. Pe câmpul de bătălie, dar și în viaţa obișnuită. A minţi, de exemplu, nu este interzis pentru că l-ar ofensa pe Dumnezeu, pe zei, o arierlume sau o oarecare transcendenţă; nu pentru că, pe planul imanenţei, minciuna i-ar descalifica sursa dreptului făcând imposibilă viaţa între oameni. Nu. Minciuna este

condamnată deoarece dovedește că mincinosul n-are curajul să spună adevărul și să-și asume consecinţele. Nici Jupiter și nici cezar nu sunt judecătorii mincinosului, ci acei care, informaţi de perfidul însuși, constată de fapt că este poltron, laș, fricos – deci dezonorat...

Morala onoarei presupune deci judecata terţilor care constată că o anumită conduită a fost dezonorantă ţinând seama de uzanţele care vor ca o femeie să fie virtuoasă fiind măritată și fidelă, mironosiţă și castă, pudică și decentă, rezervată soţului său în cadrul familiei și că trebuie să se arate demnă de numele pe care-l poartă.

Aceleași uzanţe care așteaptă ca Lucreţia să fie castă vor ca soţul său să manifeste și el curaj. Pe câmpul de bătălie, evident, dar și oriunde în altă parte: pe băncile senatului și în faţa altarelor templului, la cimitir pe mormântul strămoșilor și sub propriul acoperiș, cu copiii săi.

Prin urmare, dacă soţia este dezonorată, nu este decât o singură soluţie: pentru ea, să-și curme viaţa, fapt care arată că preferă decesul într-o puritate recuperată în loc să trăiască în impuritate; pentru soţ, s-o răzbune, ucigându-l pe vinovat și pe cei care gravitează în jurul lui. Răzbunarea este deci justa pedeapsă a greșelii morale. Reglarea greșelii se află în imanenţa păgână. Aici și acum se reglează problemele terestre ale dezonoarei. Dacă zeii au un cuvânt de spus, o fac după ce oamenii au spus și au făcut necesarul.

Trebuie să te răzbuni? Da, bineînţeles... Cum? Nu prin crimă sau omor, nici măcar prin moarte voluntară sau oricare altă soluţie care ar face să curgă sânge, al tău sau al celorlalţi. A-l ucide pe ucigaș nu merge mai departe decât ceea ce ne învaţă etologia despre partea noastră animalică: vendeta sângeroasă este un reziduu bestial al unei epoci în care creierul reptilian poruncea întru totul atitudinile sale de rut, marcarea teritoriului, logica masculilor dominanţi, luptele pentru posedarea femelelor, rănile sângelui vărsat pentru a obţine fuga masculului dominat.

Te răzbuni păstrând memoria ofensei și amintindu-ţi despre fondul adevărat al personajului în discuţie: nu merită să-l lovești pe cel dezonorat, ci să-ţi amintești de dezonoarea sa și, în forul tău interior, să știi că el face parte dintr-o altă lumecea a fiinţelor fără virtute. A-ţi pierde onoarea: ce pedeapsă mai mare pentru cel care, ca și mine, mai crede în puterea acestei virtuţi?

6

A CONSOLA

Scrisoarea lui Cicero către soţia sa

*Putem duce durerea altuia?*

Am putea aproape afirma că toată filosofia romană propune o vastă consolare: contra supărării și durerii, suferinţei și necazului, tristeţii și încercărilor sorţii, bolii și morţii, exilului și bătrâneţii, mâhnirii și singurătăţii, anxietăţii și melancoliei, rupturii și decepţiei, există întotdeauna un text, o pagină, o scrisoare, un poem, o fabulă, un paragraf, un rând, un citat al unui filosof roman care acţionează ca un tonic. Am căuta în van vreun ajutor asemănător în filosofia idealistă greacă evoluând în cerul ideilor fără mare preocupare pentru realitatea lumii concrete.

Dar viaţa din această lume este o succesiune de eșecuri, de decepţii, de deziluzii tangibile. Desigur, plăcerea există, dar natura sa este de a fi la fel de fugară ca parfumul unei roze; bineînţeles, există plăcerea luată din amintirea plăcerii care a fost, sau plăcerea luată din proiectul sau speranţa unei plăceri viitoare. Dar sunt tot atâtea arome pentru aceeași rază a cărei mireasmă rămâne precară.

Ce este mai sigur că există? Corpul care obosește și nu ne mai ascultă, acumularea anilor apăsători pentru simţuri și minte, trădarea celor cărora le-am dat și care ne-o vor reproșa într-o zi, boala care ne atacă trupul sau sufletul, al nostru sau al oamenilor pe care îi iubim, ingratitudinea proporţională cu darurile care o declanșează, dispariţia strămoșilor, a bunicilor apoi a părinţilor, dar și a soţilor și soţiilor, uneori a copiilor.

Trebuie să ne înfruntăm și cu încercările sorţii din epoca în care trăim: războaiele perpetue și noile epidemii, violenţele din orașe și înfrângerile militare, servituţile care-și schimbă înfăţișarea la fiecare secol, dar rămân, supunerea faţă de tirani și de demagogi, de dictatori și de înșelători.

Nu suntem pesimiști dacă listăm istoria fiecăruia și a tuturor. Cea a indivizilor și a popoarelor, a subiectivităţilor și a totalităţilor, a singularităţilor și a naţiunilor. Suntem tragici: altfel spus, vedem realul așa cum este, așa cum ni-l învaţă istoria pentru ceea ce a fost, iar psihologia elementară, pentru ceea ce este.

Iată de ce lectura istoricilor sau a memorialiștilor, Tacitus și Titus Livius, Valerius Maximus sau Aulus Gellius, cea a moraliștilor, Plutarh de exemplu, sau a filosofilor, Lucreţiu, Cicero, Seneca, Marcus Aurelius, dar și a autorilor de comedii, Plaut și Terenţiu, a poeţilor de asemenea, Catullus, Horaţiu, Tibullus, Properţiu, Martial, Juvenal, Ovidiu, Persius, Virgiliu bineînţeles, a unui fabulist ca Hedru, ne informează despre ceea ce a fost, este și va fi omul.

Animalele *Fabulelor* lui Fedru oferă o lecţie de înţelepciune maximă. Să ne amintim că protagoniștii din „Lupul și mielul”, „Lupul și câinele”, „Corbul și vulpea”, „Broasca și boul”, „Vulpea și barza”, din sublima „Vulpea și. – itrugurii”, între atâtea alte opere bine cunoscute prin Intermediul lui La Fontaine, îl reprezintă tot pe el... I) reptatea celui mai puternic este întotdeauna cea mai bună, Trebuie să preferăm asprimea libertăţii înlesnirilor condiţiei de servitor, măgulitorul trăiește în dauna celui care îl ascultă, mi servește la nimic să vrei să fii întotdeauna mai important decât vecinul din punct de vedere social, o ofensă nu rămâne niciodată fără răzbunare, negarea conduce lumea neputincioșilor și atâtea alte adevăruri despre natura umană sunt autentice lecţii de luciditate despre om și despre ceea ce-i poate aplica el seamănului său. Orice fabulist este un moralist care-i imită pe filosofii cinici despuindu-ne de himere.

Ce să faci într-o asemenea lume? Filosofii romani răspund cu un gen literar: consolarea. Desigur, ea poate lua forma unei scrisori adresate cutăruia pe care vrei să-l ajuţi să suporte moartea unui copil, a unei soţii sau a unui soţ; dar poate fi și un poem. Astfel Catullus îl consolează pe Licinius Calvus cu ocazia decesului soţiei sale Quintilia (XCVI) sau Horaţiu îi oferă o odă lui Caius Valgius Rufus la moartea fiului său (H, IX). Poate fi și o scrisoare, ca aceea pe care Plinius cel Tânăr o trimite lui Colonus despre moartea prietenului lor comun Pompeius Quintianus (IX, 9) sau Cicero lui Titius *(Ad familiäres. Scrisori către prieteni, N,* 16, scrisoarea 437).

Apoi sunt textele redactate de filosofi în acest scop – Cicero, Seneca, Plutarh ne-au lăsat astfel de texte care dovedesc, în primul rând, cum era exerciţiul retoric, adică discursul funebru, înainte ca acesta să devină o operă separată făcută să liniștească durerea cititorului său destinatar.

De fiecare dată, filosoful afirmă puterea verbului asupra loviturilor destinului, preeminenţa raţiunii asupra fatumului, rolul determinant al reflecţiei asupra întristării, forţa terapeutică a filosofiei asupra relelor lumii.

În spatele acestui exerciţiu roman, găsim iarăși și iarăși acea idee stoică potrivit căreia realul nu este decât reprezentarea pe care o avem despre el și, dacă nu putem acţiona cu nimic asupra întâmplărilor, cel puţin dispunem de o putere asupra *ideii pe care o avem* despre întâmplări – adică tot ce ne trebuie. Nu putem face nimic contra morţii unui fiu, dar putem acţiona asupra sentimentelor și emoţiilor care ne copleșesc cu ocazia unui asemenea deces.

În toate consolaţiile găsim aceleași argumentenu sunt prea multe. Dar putem cel puţin separa pe cele care încearcă să rezolve problema în mod imanent, altfel spus nerecurgând decât la argumente care trimit la aici și acum (relativizare, contextualizare, diminuare, pozitivare, apreciere…) și nu la lumea de dincolo – de exemplu Plutarh.

De fapt, unele consolaţii, mai mult greceşti decât romane, se sprijină pe „Phaidon” al lui Platon care, după cum se ştie, pledează în favoarea unei lumi bipolare reciclate în construcţia universului iudeo-creştin: lumea de aici materială şi devalorizată faţă de lumea de dincolo, imaterială şi valorizată.

Ne amintim că, înainte de a se sinucide, Cato din Utica, strănepotul lui Cato cel Bătrân, îşi petrece ultima noapte citind, recitind şi meditând la acel dialog al filosofului grec în care se spune că moartea nu înseamnă nimic, ba chiar este mai degrabă un bine, de vreme ce permite sufletului imaterial să se desfacă în fine de corpul putrescibil, păcătos vor spune creştinii, deci s-o termine cu dorinţele şi pasiunile, cu excitările şi poftele, să dea la spate mizeria lumii şi răutatea oamenilor în folosul unei vieţi de spirit pur, Jubilând de a-şi fi redobândit în sfârşit mediul de origine: cel ol Ideilor pure… Într-un cuvânt: a părăsi această lume de aici nu-i nimic de vreme ce regăsim o arierlume care este lumea adevărată, pentru că-i dă sensul infralumii în care noi zăcem.

În „Consolaţie către Apollonios” – un tată care tocmai şi-a pierdut fiul –, Plutarh îl citează pe Platon, trimiţând la „Phaidon”, bineînţeles, dar şi la „Republica”, la „Menon”, la „Gorgias”. Cel mai grec dintre gânditorii romani îl laudă pe acest autor, canonic pentru idealişti: „Dacă spusa vechilor poeţi şi filosofi este adevărată, aşa cum se cuvine a fi, şi pentru cei pioşi din rândul celor trecuţi dincolo există o anume cinstire şi un loc de onoare, cum se spune, precum şi un ţinut aparte în care sălăşluiesc sufletele acestora, tu trebuie să ai bune speranţe în privinţa preafericitului tău fiu, pentru ca, numărându-se printre ei, el se află laolaltă cu aceştia”[338] – n-ai spune că-i, sub Titus, discursul unui predicator din Marele Secol al XVII-lea?

La fel în „Consolaţie către soţie” despre moartea fiicei sale, o scrisoare trimisă soţiei sale pe când se află în voiaj, departe de ea şi tocmai şi-au pierdut amândoi o

338 Pseudo-Plutarh, „Consolatio ad Apollonium", 34, 120 B-C. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (n. L).

copilă. Desigur, Plutarh utilizează argumentele tradiţionale ale consolării: suferinţa este justă, dar este injust de a o face să dureze; supărarea este suportabilă, cu condiţia să fie moderată; fetiţa, care se numea Timoxena și avea doi ani, era blândă și încântătoare, cu o fire afectuoasă și un suflet perfect, generoasă și mărinimoasă, dar aceste calităţi trebuie să bucure în loc să îndurereze; legitimul chin al părinţilor nu trebuie să împiedice justificată exigenţă, adică stăpânirea de sine care îi obligă să nu poarte doliu, veșminte negre sau să-și taie părul, să nu plângă, să nu se mâhnească, să nu se dea în spectacol, să rămână demni, să nu se lamenteze și nici să geamă, să nu se neglijeze fizic, să nu solicite corul bocitoarelor profesioniste și tot „doliul neînfrânat” care îi împiedică pe supravieţuitori să trăiască normal; locul în care se află Timoxena de la deces este același în care se găsea înainte de a exista: prin urmare, faptul că de a nu mai fi n-ar trebui să fie altceva decât de a nu fi încă – nu există nicio cauză de supărare pentru ceea ce a fost înaintea vieţii, deci nici pentru ceea ce este după ea; desigur, cei doi ani din scurta sa existenţă au fost motive de bucurie, de care, o dată în plus, trebuie să se desfete în loc să se întristeze; momentul nefast care este doliul nu trebuie să afecteze totalitatea vieţii când ea se arată fericită în ansamblu – este cazul celor din familia Plutarh, îi scrie acesta din urmă soţiei sale; moartea ne scapă de boală și de suferinţă, copila nu va mai cunoaşte deci niciodată aceste motive de mâhnire, lucru de care trebuie să ne bucurăm; la vârsta sa, ea n-a cunoscut decât bucurii mărunte, cum ai putea fi supărat că ea este lipsită de ceea ce n-a avut în plus? Dar cel mai decisiv dintre aceste argumente se găsește în peroraţie, adică în concluzie, determinantă după Quintilianus, în *Arta oratorică,* pentru a câştiga adeziunea.

Ce găsim, deci, în ultimele rânduri ale acelei „Consolaţii”? Nu trebuie să ne mirăm: o cuvântare platoniciană despre bucuria de a vedea sufletul imaterial eliberat în fine de moarte din închisoarea sa materială. Să citim: „iar sufletul prizonier, <rămânând o scurtă vreme în

trup, odată eliberat>, are parte de tot ce-i mai bun, ca ieșit dintr-o sinuozitate umedă și molatică înspre ceea ce i-a fost dat din fire. Căci, precum un foc care s-ar fi stins, pe dată se reaprinde, se însufleţește iară și grabnic prinde putere, dar dacă s-a stins și s-a răcit, cu greu l-ar mai putea cineva reaprinde: da fel au parte de ce-i mai bine și sufletele cărora li s-a întâmplat, cum spune poetul> «să treacă cât mai repede prin porţile Infernului», înainte de a fi cuprinse de o mare afecţiune pentru cele făptuite în trup, de a se lăsa moleșite de el și de a fi seduse ca de niște farmece”[339]. Altfel spus: fericită copiliţă de doi ani a cărei moarte permite sufletului rămas pur să nu se mai compromită îndelung cu pământul, deci să riște să merite infernul, de vreme ce, de fapt, ea se vede destinată unei vieţi *post mortem* fericite. Toate acestea miros a „Phaidon” de la o poștă…

Mă mir că numai acest argument nu este de-ajuns: dacă într-adevăr moartea este un bine pentru că ea eliberează sufletul imaterial din închisoarea corpului său material și că astfel ea se îndreaptă spre o viaţă definitiv fericită, atunci la ce bun să ne batem capul cu argumente imanente? în faţa paradisului său, mai degrabă, în faţa certitudinii empireului, ce sens mai au demonstraţiile banale și comune, imanente și filosofice? Promisiunea unei existenţe de pură spiritualitate ignorând relele lumii terestre ar trebui să fie de-ajuns să-i satisfacă pe supravieţuitori. În bună concordanţă, ar trebui atunci ca aceștia să se bucure, să danseze, să cânte, să mănânce, să bea, s-o ţină tot într-un chef pentru defuncţii dizolvaţi în beatitudinea sufletelor… Probabil că ficţiunile religioase nu sunt într-adevăr de-ajuns, din moment ce filosofia constituie nucleul dur al „Consolaţiei”, iar peroraţiei i se lasă grija de a încheia asupra epicentrului nuclear al demonstraţiei. Dumnezeu poate totul, desigur, dar filosofia este mai bună…

Cicero a experimentat practic suferinţa aferentă

339Pseudo-Plutarh, „Consolatio ad uxorem", 10. Traducere din limba lalină de Mihaela Paraschiv *(11. /,),*

morţii unui apropiat și a practicat teoretic scrierea unei consolaţii. Filosoful și-a pierdut efectiv fiica Tullia și a redactat soţiei sale o consolaţie, din păcate pierdută. Există una, dar pe care am putea-o numi PseudoCicero, căci s-a dovedit că nu-i aparţine, deși este construită după regulile artei acestui exerciţiu de stil codificat.

După moartea Tulliei, Cicero se refugiază în vila sa din Tusculum unde își redactează faimoasele *Tusculane.* Această carte morală printre cele mai mari ale filosofiei antice conţine o serie de cinci reflecţii. Fiecare răspunde la o întrebare majoră: este moartea o suferinţă? Este durerea cea mai mare dintre suferinţe? Este înţeleptul vulnerabil în faţa tristeţii? Este el la adăpost de pasiuni? Este filosofia de-ajuns pentru a asigura fericirea?

Bineînţeles a treia dintre *Tusculane* privește subiectul nostru, chiar dacă toate radiază în stea în jurul aceluiași centru: cum să duci o viaţă filosofică într-o lume care nu reţine nici nefericirile, nici mizeriile, nici chinurile, nici durerile, nici frământările și nici suferinţele? Printre aceste încercări, moartea unei fiinţe dragi nu este cea mai mică dintre ocazii.

Interesul acestei meditaţii este că autorul lor critică aici tezele adversarilor săi filosofici: epicureici, cirenaici, peripateticieni, platonicieni, în acest caz Crantor și Carneade. Acest mod de a proceda constituie deci un gen de enciclopedie a argumentelor oferite de Epicur, Aristip, Platon și Aristotel ca și de discipolii lor în materie de consolări. Cicero intervine personal și el în momentul peroraţiei și încheie printr-un elogiu al voinţei, care Instalează reflecţia în tabăra stoică.

Ce spune acest text? Cicero afirmă că supărarea este lina dintre pasiunile cele mai violente care le este dat oamenilor să trăiască; pe cât de mare este grija corpului, pe atât de mică este grija sufletelor; un suflet poate întotdeauna iideca un corp bolnav, pe când inversul nu este adevărat: un suflet bolnav nu va putea niciodată judeca un corp bolnav; depărtându-ne de natură, poeţii ne-au condus pe căi greșite, căci pe ea trebuie s-o solicităm

pentru a găsi un sens la toate întâmplările din univers – bucurii și dureri; aceiași poeţi fac elogiul falselor virtuţi: dorinţa de onoare sau setea de glorie, pofta de reputaţie sau aspiraţia la recunoaştere, în timp ce sunt neglijate virtuţile adevărate, precum cunoaşterea lucrurilor și a adevărului, puterea voinţei și stăpânirea de sine; boala sufletului este lipsa de înţelepciune, iar posesiunea înţelepciunii este deci sănătate; această posesiune se obţine prin practicarea filosofiei; sănătatea este echilibru, egalitate, liniște, iar boala, nebunie, dementă, nesocotinţă și nesăbuinţă.

Cicero efectuează o genealogie a supărării. În acest scop, el propune o tipologie a pasiunilor. Ele sunt de două îl puri, fiecare divizându-se în altele două. Primul tip: pasiunile provenind din ideea Binelui, divizându-se în *Huciirie,* care este pasiunea generată de un mare bine, și în *Cupiditate,* care este dorinţa nemăsurată pentru un bun sperat; al doilea tip: pasiunile provenind din ideea Răului, care se separă în *Teamă,* care este opinia unui mare rău ce ne ameninţă, și în *Tristeţe,* care este părerea unui mare rău prezent Supărarea este „ideea pe care ne-o facem despre un rău recent”[340].

Aducând lâncezeală și anxietate, consternare și disperare, supărarea trebuie să fie neapărat combătută de înţelept care nu poate fi sau rămâne așa fără a doborî pasiunile. Înţelepciunea nu este o treabă de înţelept profesionist, ci de educare personală a fiecăruia. Cicero nu vrea să adauge un filosof la lista de salariaţi ai disciplinei, sofiști sau retori, profesori sau preceptori, ci să-i furnizeze fiecăruia care întâlneşte un necaz mijloacele de a deveni stăpânul și posesorul naturii sale.

„Atunci există durere, când ceva s-a arătat a fi astfel, încât să dea impresia că e prezent și ne apasă un mare rău”[341], afirmă Cicero. Toată argumentaţia filosofului constă în sintagma „s-a arătat a fi”. Într-adevăr, Cicero nu

340 *Tusculanae disputationes,* III, XII, 26. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

341 *Loc. cit.* Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

scrie: atât timp cât ceva ne *apasă,* ci *dă impresia că ne apasă…* Altfel spus: atât timp cât noi ne *imaginăm că ne apasă.* Astfel încât supărarea n-are existenţă obiectivă, *ea nu este,* ci subiectivă, *ni se pare.* Nu dispune de nicio existenţă în afară de asemănarea sa. Deci opinia este cauza suferinţei: altfel spus, ideea pe care ne-o facem despre ea. Stoicismul este o treabă de voinţă, de pură voinţă: el nu este decât ceea ce vrei ca el să fie. Supărarea este deci și durează doar atâta timp cât vrei ca ea să fie și să dureze – cel puţin: atâta timp cât nu vrei să nu fie sau să nu mai fie, să nu dureze sau să nu mai dureze.

Ce consolări aduc epicureicii? Cicero îi lovește puternic pe Epicur și pe discipolii săi. Pentru a utiliza un cuvânt care va face carieră în Marele Secol al XVII-lea, el refuză faptul că divertismentul poate fi o soluţie la supărare. Epicur crede că nu servește la nimic să prezenţifici un rău trecut sau un rău viitor făcând ca acela care a fost în trecut să fie reactivat în prezent sau ca un rău pe care te temi că-l vezi sosind să fie activat în prezent. Nu servește la nimic să infectezi prezentul prin amintire sau prin perspectiva relelor care au fost sau ar putea fi. Răul care a avut loc este de-ajuns, nu este înţelept să-i dai o durată pe care n-o are decât pentru că i-o dai tu. Trebuie deci să îndepărtezi din gând amintirea sau frica de rău. Și, în acest scop, să înlături supărarea concentrându-te pe alte obiecte. În alţi termeni: distrăgându-te – în sens pascalian. Poţi de asemenea să vizezi plăcerea, fie reactivând plăceri trecute, fie prezenţificând plăceri viitoare. Căci, tot așa cum o suferinţă veche reînvie o amintire, sau o suferinţă imaginată devine, cu teama, suferinţă reală, o plăcere veche reînvie cu amintirea sa, iar o plăcere scontată devine vie odată cu dorinţa sa. Este deci vorba să faci o folosire înţeleaptă a prezentului, trăindu-l deplin după ce l-ai curăţat de dubla ameninţare a trecutului și a viitorului.

Cicero se opune acestui refuz de a gândi viitorul, căci a prevedea înseamnă a preveni. Să nu te gândești la faptul că vom suferi nu împiedică suferinţa să survină dacă

trebuie și nici n-o face să vină când ea apare. Mai mult: să te pregătești pentru ce-i mai rău, înseamnă să-l aștepţi pentru a-l combate mai bine când sosește. Să știi că totul este posibil nu este descurajator, ci stenic. Este înţelept să te pregătești pentru ceea ce va veni negreșit într-o zi: suferinţa și doliul, bătrâneţea și durerea, mizeria și sărăcia... Să știi că există lucruri contra cărora nu poţi face nimic, care simt deci Inevitabile, neservind la nimic de a te întrista înainte ca ele să dosească, dar și, mai ales, când acestea sosesc, este înţelept și nimic altceva. Pe de altă parte, a refuza să privești suferinţa în faţă înseamnă a-ţi împiedica voinţa să-și joace rolul. Tăgada răului interzice lupta contra a ceea ce refuzăm, respingem și negăm. Epicur ne invită să ne întoarcem privirea: dar cum să mai fixăm prin urmare ceea ce ar trebui să combatem? El vrea astfel să nu hrănim neplăcerea pentru că trebuie plăcere, care este absenţă de suferinţă, ceea ce definește binele suveran.

Stoicul Cicero nu poate accepta faptul că plăcerea ar putea fi binele suveran... El crede efectiv în virtute, în curaj, în cumpătare, în probitate, în moderaţie, în prudenţă, în cinste, afirmând că un epicureic este... „nedemn”, „dezgustător”, „bărbat cu apucături de femeie”[342]!

Să precizăm în trecere: Cicero a contribuit mult la proasta reputaţie a epicureicilor despre care nu putea ignora că nu erau caricatura pe care nu înceta el s-o facă... Epicur care a fost, evident, primul epicureic, nu a fost cu nimic un om nedemn, dezgustător, efeminat, sau chiar vicios, laș, poltron, neînfrânat, excesiv, necinstit! Și nimic din doctrina Grădinii nu justifică purtarea pe care Cicero o incriminează. Să amintim că epicureismul a fost un raţionament iubit de Caesar și că Marcus Tullius Cicero, care făcea o carieră politică, îl detesta pe omul înjunghiat de Brutus...

Cicero îl citează pe epicureicul Zenon din Sidon, ale

342 *Ibid.,* III, XVII, 36. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv («••L).

cărui cursuri le-a urmat la Atena, pentru a dovedi că plăcerile epicureice sunt plăcerile corporale. Dar Cicero este lipsit de probitate el însuși când scrie: „Presupune că într-adevăr binele suprem e absenţa durerii – cu toate că asta nu se numește plăcere, dar nu e nevoie a spune acum totul e oare ceva cu care am reuși să ne ostoim suferinţa?”[343] Căci nu presupui nimic din ceea ce este pus: Epicur o spune el însuși în *Scrisoarea către Menoiceus* (128) [344], plăcerea nu se definește altfel decât prin ataraxie, care nu este nici mai mult nici mai puţin decât absenţa suferinţei sufletului, și prin aponie, care este de asemenea absenţă de suferinţă, dar a corpului! „Nu e nevoie a spune acum totul” este un artificiu de sofist, căci este acum sau niciodată – dar dacă ar fi cazul, o asemenea demonstraţie vinovată n-ar mai fi posibilă…

Prin urmare, în pofida nucleului dur al doctrinei, Cicero îl citează din nou pe Zenon care afirmă că nu există decât plăceri corporale. Și cum ar fi posibil altfel la un filosof pentru care totul este corporal, de vreme ce totul este compus din atomi îmbinaţi în vid? Când nu există decât materie, totul este materie, inclusiv plăcerea, virtutea, binele suveran. Ce altceva?

Și Cicero înșiră perlele sofistice ridiculizând epicureismul: „Dacă-l vei vedea pe unul dintre ai tăi copleșit de tristeţe, îi vei oferi mai degrabă un nisetru decât vreo carte a lui Socrate? îl vei sfătui să asculte mai bine sunetele unei orgi hidraulice decât vorbele lui Platon? îi vei da să vadă felurite flori? îi vei duce un buchet la nas? Vei aprinde parfumuri și-i vei cere să se orneze cu cununi și cu trandafiri? Iar dacă îi vei oferi și altceva, vei face atunci să dispară de tot orice suferinţă?”[345] Niciun text epicureic nu permite justificarea unor asemenea prostii… Epicur te învăţa să bei apă pentru a-ţi astâmpăra setea,

---

343 *Ibid.,* III, XVIII, 40. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv («••L).

344[m] *Vide* Diogene Laertios, *op. cit. (n.* t.).

345 *Ttisculanae disptilaiiones,* III, XVIII, 43. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (h. L).

care este o suferinţă, și să mănânci un coltuc de pâine pentru a-ţi suprima foamea, care este o altă suferinţă. El care făcea ca plăcerea să constea numai în încetarea acestor două suferinţe, a tras într-o zi un chiolhan cu o ulcică de brânză oferită de un discipol, *ceea ce Cicero știa,* n-ar fi putut prescrie niciodată sturionul, altfel spus caviarul, ca remediu pentru o suferinţă! Caricaturizăm epicureismul, argumentând într-un mod atât de grotesc și de răuvoitor. *Idem* invocând sunetele unei orgi când știm, ca și el, că Epicur condamna muzica…

Nicidecum jenat de reaua sa credinţă care-l face să-l prezinte pe Epicur ca pe un sibarit tăvălit în desfrâu și parfumuri, în lăcomie cu caviar și muzică emolientă, în ghirlande de flori și miresme ameţitoare, Cicero o ia de la capăt. Ce răspunde epicureicul, după opinia sa, la durerea Andromacăi? „Să ne așezăm pe o saltea de puf, să aducem o cântăreaţă din citeră, să ne dăm cu pomadă, să aprindem o cupă cu miresme, să ne îngrijim de o licoare dulceagă sau de o mâncare? Astea sunt, la urma urmei, bunurile cu care pot fi alungate cele mai apăsătoare supărări?”[346]

Este ciudat să citim această critică de un hedonism vulgar sub pana lui Cicero, care-l atribuie adversarilor săi epicureici, în timp ce portretul pe care-l face acestor juisori destul de apatici este al său pentru cine îi cunoaşte cât de cât viaţa… Vechea zicală care ne învaţă: „Fă ce zice [popa], nu ce face [popa]” n-are vârstă…

Cicero își sfârșește atacul spunând că, desigur, Epicur afirmă că „prin îndepărtarea suferinţei nu crește plăcerea și că suprema plăcere e să nu suferi”[347], dar că această teorie se deschide obligatoriu spre juisarea fără conștiinţă și, prin urmare, se contrazice. Stoicul afirmă că plăcerea corpului nu poate fi un scop în sine și că el este un partizan al plăcerii sufletului –, dar și Epicur, pentru care sufletul este corporal… Să ne oprim aici.

---

346 *Ibid.,* III, XIX, 46. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (n. f.).

347 *Ibid.,* III, XX, 47. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (n. *t.).*

Cicero nu vrea să susţină și nici să apere epicureismul, căci ar însemna să se despartă politic de susţinătorii săi de carieră și să aleagă filosofia adversarilor săi în senat… Iubirea adevărului nu dictează întotdeauna la unii care se prefac că sunt filosofi și dau lecţii despre modul cum trebuie să fii: epicureismul n-a fost caricatura pe care a făcut-o Cicero din el…

Lecţia lui Epicur și alor săi despre arta de a trăi în prezent prezentul ca o consolare posibilă și de a se mulţumi cu momentul dat pentru a-l umple cu ocazii de amintiri de plăceri trecute sau de prezenţificare a plăcerilor viitoare pentru a nu lăsa loc amintirilor să ne ostenească, nu este o tehnică existenţială inutilă, cum binevoiește s-o spună Cicero. Nu-i nevoie pentru aceasta de a recurge la flori și la parfumuri, la caviar și la vinul de Falema, la dansatoare și la muzicăplăceri deosebit de gustate cu ocazia întâlnirilor între prieteni în luxoasele vile ale senatorului roman…

Ce consolări aduc cirenaicii? Fiind și ei filosofi hedoniști, Cicero îi respinge. Dar o face ușor, în trecere, căci gândirea lor este evident mai elaborată decât ceea ce găsește el de cuviinţă să spună. El nu reţine, într-adevăr, decât o singură idee de la discipolii lui Aristip din Cirena: cea care ar vrea ca „supărarea [să] survin că] atunci când s-ar întâmpla ceva neprevăzut”[348].

Cirenaicii ar crede deci că neprevăzutul comite mai multe pagube decât lucrurile pentru care ne-am pregătit; că ne lipsește timpul și depărtarea necesară pentru a relativiza ceea ce se întâmplă; că ne-am fi putut păzi de supărare dacă am fi fost la curent cu venirea sa ori ne-am fi pregătit mai bine, deci am fi fost mai puţin afectaţi; că nefericirea ne pare prin urmare un efect al nepriceperii noastre, de vreme ce ne reproșăm că nu am anticipat-o.

Și apoi această idee mai interesantă, dar care nu pare să provină de la cirenaici: „O dovadă că așa este și timpul, care, pe măsură ce înaintează, în așa măsură

348 *Ibid.,* III, XXII, 52. Traducere clin limba latină de Mihaela Paraschiv *(ii. /.).*

calmează, încât, chiar dacă aceleași necazuri persistă, el nu doar molcomește supărarea, d, în cele mai multe cazuri, o face să dispară”[349]. Entropia care uzează totul distruge de asemenea uzura; ea uzează moartea; ea uzează supărarea, suferinţele; ea uzează și ceea ce uzează. Și, experienţa o demonstrează de exemplu în cazul doliului, ceea ce era insuportabil la anunţul morţii este încă în zilele și săptămânile următoare, mai puţin în lunile și anii următori, până ce într-o zi o fotografie care te făcea să izbucnești în hohote de plâns este privită cu tandreţe și afecţiune fără a smulge lacrimi.

Timpul deci este aliatul celui care suferă: niciun necaz nu durează la nesfârșit. Aceasta ar da dreptate epicureicilor: tot ceea ce distrage de la durere este timp câștigat contra ei. Ajunge zilei răutatea ei[350]: să umplem fiecare zi cu ceea ce o golește de tristeţe. În ziua venită, focul arde și consumă mai puţin fără a înceta de-a încălzi: „Căci, cu timpul, durerea slăbește pe nesimţite și puţin câte puţin, nu prin aceea că însăși cauza ei s-ar putea de obicei schimba, d întrucât ceea ce ar fi trebuit să ne înveţe raţiunea, ne învaţă experienţa, anume că necazurile care ni s-au părut a fi mult mai mari, sunt, de fapt, mult mai mici”[351].

Care este deci soluţia lui Cicero? Ce crede el, de vreme ce nici Epicur, nici Aristip și nici discipolii lor nu-i câștigă bunăvoinţa? După cum nici Carneade și nici Crantor, doi filosofi care se revendică de la Academia lui Platon, nu obţin sufragiile lui Cicero. Cazurile lor sunt reglate în câteva rânduri.

Cicero crede în puterea voinţei. Trebuie să vrei să nu suferi pentru a nu mai suferi. Pentru aceasta, vom începe prin a ne aminti de măreţia multora de a suporta loviturile sorţii fără a se clinti, fără a se mâhni, fără a-și arăta

---

349 *Ibid.,* III, XXII, 53. Traducere din limba latină de, Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

350 Probabil o trimitere la Evanghelia după Matei, 6:34 *(n. t.).*

351 *Tusculanae disputationes,* III, XXII, 54. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n, L).*

durerea, fără a atrage atenţia asupra lor prin manifestări necuviincioase – smulgerea părului, ţipete, plânșete, gemete etc. Mari au fost cei care au rămas calmi și înţelepţi în ochiul ciclonului.

Cicero scrie: „O viaţă trăită în cinste și în glorie procură o atât de mare mângâiere, încât, pe cei care au trăit astfel, fie nu-i atinge supărarea, fie îi tulbură doar puţintel o durere a sufletului”[352]. Măreţie înainte de toate; demnitate de asemenea; eleganţă în practicarea riguroasă a unei virtuţi care interzice delăsarea, destinderea, prăbușirea; revenirea în fire. Exemplul ţinutei te ajută să te ţii, tot așa cum delăsarea te împinge la delăsare.

În cazul doliului, lăsându-ne pradă supărării, credem că suntem agreabili mortului și zeilor. Dar defunctului îi pasă tot atât cât și divinităţilor. Supărarea este o treabă între sine și sine – nimic altceva.

Greșim imaginându-ne vinovaţi când, în mijlocul unui doliu, ne surprindem zâmbind sau râzând, plăcându-ne ceea ce facem sau bucurându-ne: ne simţim vinovaţi și ne întristăm atunci că nu suntem triști – sau că nu ne prelungim tristeţea, făcând-o permanentă. „Atunci când a survenit o ușurare a durerii și s-a înţeles că nu folosește la nimic jeluirea, oare nu situaţia însăși arată că totul s-a întâmplat cu voia noastră?”[353] Cicero susţine deci că supărarea există și durează atât cât am decis ca ea să existe și să persiste. Existenţa și durata sa depind de voinţa noastră, dispariţia sa la fel. Supărarea n-are existenţă proprie; ea este produsul incapacităţii noastre de a ne încorda voinţa ca un arc contra ei.

În cazul în care consolaţiile nu consolează, nu este din cauza lor, ci a cititorilor lor care nu vor să fie consolaţi. Căci toate explică faptul că este nesăbuit să lași cale liberă supărărilor; înţeleptul nu se lasă atins de loviturile sorţii; deconstrucţia motivelor de a suferi spulberă cauzele

---

352 *Ibid.,* III, XXV, 61. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(li. /.).*

353 *Ibid.,* III, XXVII, 64. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(ii. /.).*

tulburării din noi; filosofia dezamorsează orice logică mortiferă cu ajutorul unei raţiuni bine conduse. Prin urmare, dacă ele nu-și produc efectul, este pentru că îndureratul îşi hrănește în el durerea ca pe o floare a răului.

Spre sfârșitul celei de a treia cărţi a *Tusculanelor,* Cicero mărturisește că a examinat modalităţile consolaţiei la numeroși filosofi pentru a-i experimenta validitatea în momentul când se găsea în doliu după fetiţa sa: „Căci sufletul îmi era copleșit de durere și încercam orice fel de tămăduire asupra lui”[354]. Desigur, s-a bătut mai mult și îndelung contra lui Epicur decât contra lui Carneade, Crantor sau a peripateticienilor, al căror caz îl expediază în câteva fraze. Normal. El care în viaţă era epicureic, în sensul banal al termenului, trebuia să fie stoic, pe hârtie.

Pentru a termina, Cicero recunoaşte că, efectiv, a deraiat destul și că n-a tratat neapărat subiectul cum ar fi trebuit s-o facă! El îşi amintește că a început un dialog care s-a dovedit a fi un monolog: „Dar, nu știu cum, discursul meu s-a depărtat de ceea ce mi-ai propus tu să discut”[355], într-adevăr… Rigoarea, compoziţia, echilibrul lasă de dorit dar nu este oare specificul acestui gen de schimburi ficţionale în *Tusculane,* cel de a nu se supune unor planuri care miros prea mult a trusă de scris?

Revenind la întrebarea de la început – Este înţeleptul vulnerabil în faţa tristeţii? – răspunsul este: nu, bineînţeles… „El consideră că nimic nu s-ar putea plăsmui și adăuga supărării în virtutea unei păreri și crede că nu este drept să se chinuie cineva în cel mai înalt grad și să se lase copleșit de jale, fapt cât se poate de dăunător. Doctrina stoică ne-a învăţat […] că orice rău se află în supărare, nu este de la natură, ci provine dintr-o judecată voită și dintr-o părere greșită”[356].

---

354 *Ibid.,* III, XXXI, 76. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

355 *Ibid.,* III, XXXIII, 80. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (M. L).

356 *Loc. cit.* Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

Cicero convine că supărarea acoperă numeroase probleme într-o viaţă: doliul și suferinţa bineînţeles, dar și mizeria, sărăcia, exilul, pierderea patriei, insuccesele, sclavia, boala, orbirea și atâtea alte lovituri ale sorţii.

Filosoful îşi reia teza încă o dată: „Supărarea se ţine departe de omul înţelept, pe motiv că este inutilă, că este în zadar asumată, că nu provine de la natură, ci de la judecată și părere, de la un soi de chemare la durere, atunci când am decis că așa trebuie să se întâmple. După îndepărtarea a tot ceea ce este voit, va fi îndepărtată și acea supărare plină de jale”[357] – aici vorbește filosoful: este marţial și drept, chiar rigid, se ţine bine și ridică puţin bărbia, are privirea mândră, ca după o bună și frumoasă pledoarie destinată să-și salveze clientul. Tratatul se termină, ca un punct final al avocatului.

Dar în același elan, de-abia separate prin punct și virgulă, Cicero continuă cu câteva confidenţe care-i trădează fondul gândirii; tocmai a făcut elogiul puterii voinţei, dar înlănţuie: „Va rămâne totuși o pișcătură și o mică strângere de inimă. Se spune că este firească, numai să-i lipsească denumirea de supărare, apăsătoare, urâtă, îndoliată, întrucât ea nu poate sta și, ca să zic așa, coabita nicidecum cu înţelepciunea”[358].

Ei, Cicero! Dacă supărarea n-are nimic comun cu „pișcătura” sau cu „strângerea de inimă”, ce-i deci? Aici omul vorbește; sau mai degrabă nu: tatăl de familie a cărui fiică a fost luată de moarte, care, săturându-se să se tot facă remarcat în pretoriu prin grandilocvenţa lui contra supărării, trebuie să admită, o dată discursul pronunţat, fără tragere de inimă, că *totuși durerea rămâne.* Acesta era subiectul…

Cu ocazia doliului fiicei sale, Cicero n-a fost Ciceronian; a fost mai degrabă… „epicureic”, în exacta accepţiune a caricaturii pe care a făcut-o! Omul a fost

---

*Ibid.,* III, XXXIV, 82. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(ii. /.).*

357 Q/ia

358 *Ibid.,* III, XXXIV, 83. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

bogat, a iubit banii, a fost legat de lucruri, îi plăceau parfumurile și vinurile fine, banchetele luxoase și obiectele de artă, cărţile scumpe și vilele pe care le colecţiona, piesele de artă greacă și veșmintele elegante, avea acea masă de acum înainte celebră, al cărei cost extraordinar o făcuse să fie cunoscută dincolo de hotarele Romei, era fără scrupule când era vorba să obţină moșteniri care îi sporeau averea sau când comitea ceea ce astăzi s-ar numi manipulări bursiere. Același om, scriind contra lui Epicur și a epicureicilor, afirma că plăcerea nu poate fi binele suveran…

Nu există nicio mărturie că, în acea perioadă de doliu, el ar fi trăit ca un ascet, că ar fi renunţat la viaţa mondenă, la facilităţile traiului său luxos, la totalitatea servitorilor și la numeroșii săi sclavi. Ceea ce se știe, în schimb, citindu-i corespondenţa cu prietenul Atticus, este că s-a apucat foarte repede să lucreze la o consolaţie. Despre acest lucru, îi scrie lui Atticus: „Și totuși eu fac progrese mai importante decât îmi permit oamenii cei mai înţelepţi, căci nu numai că am citit toate scrierile acestora și câte există în acest gen, care pentru un suferind curajos ar însemna să-și administreze el însuși leacul, dar eu chiar le-am trecut în scrierile mele, fiindcă, în mod cert, nu s-a făcut proba unui suflet distrus și frânt”[359].

Altfel spus, Cicero nu vorbește despre ceea ce l-a ajutat s-o scoată la capăt într-adevăr, anume să gândească, să reflecteze, să-i citească pe filosofii care au scris despre subiect și să scrie el însuși. Adică, la drept vorbind, să-și distragă mintea ocupând-o cu plăcerea – aici cu plăcerea de a gândi și de a scrie, de a medita și de a cugeta, de a-și exprima tulburările în cuvinte, de a produce ordine filosofică în dezordinea și haosul existenţial. Această plăcere este o ocazie de *a face să treacă timpul* care, lucrul a fost spus bine de el însuși, face minuni, atenuând durerea. Epicureicii aveau deci dreptate: trebuie să ne umplem prezentul cu lucruri agreabile pentru a permite

359 Vli Cicero, *Epistulae iul Atticuiu (Scrisori către Atticus), ed. cit.,* Cartea XII, Scrisoarea XXI, 3, p. 404 *(n. /.).*

timpului să-și facă opera de uzură a durerii.

Fie amintiri agreabile, fie perspective agreabile, fie o activitate agreabilă: a filosofa înseamnă a uza supărarea care altminteri ne va ruina negreșit. Să ne amintim de „pișcătura” și de „strângerea de inimă”: un suflet pișcat și o inimă strânsă nu vor fi putut, pentru primul să nu fie pișcat, pentru a doua, să nu fie strânsă. Oricare ar fi întristatul, filosof sau nu…

Intermediul 6

*Gamba lui Epictet cel şchiop*

Marele poem al filosofiei antice este plin cu povești adesea mai puţin adevărate din punct de vedere istoric cât semnificative din punct de vedere metaforic. Aceste povești relatează istorioare; istorioare educative. Ele pot să nu fi avut loc într-adevăr, realmente, istoric, factual, dar sunt totuși adevărate, pentru că adună totalitatea filosofiei protagonistului într-o fabulă, o alegorie destinată să-l educe și să-l informeze pe cel căruia îi este povestită.

Ca, de exemplu, Diogene din Sinope. Dacă am crede *Despre vieţile și doctrinele filosofilor* ale istoricului Diogenes Laertios, el ar fi murit după ce a mâncat caracatiţă crudă; dintr-o altă versiune aflăm că ar fi închis ochii în mod voluntar reţinându-se să respire; a treia ne spune că ar fi fost mușcat de un câine cu care se ciondănea pentru caracatiţă – toate cele trei versiuni sunt adevărate…

Nu chiar adevărate potrivit istoriei, căci este ori una, ori alta: dacă moare de colică după ce a mâncat caracatiţa, nu poate răposa de la mușcătura unui câine cu care ar fi fost în concurenţă pentru cefalopod. Numai dacă, ar spune un sofist sau un retor, n-ar fi sucombat în virtutea ambelor cauze: s-a încăierat cu câinele pentru acest gen de fruct de mare, l-a obţinut prin luptă grea cu animalul care, pentru a se răzbuna, l-a mușcat de tendon, evenimente ce au cauzat colica și turbarea… Dar ce facem atunci cu respiraţia reţinută? Un al treilea sofist ar adăuga că a mâncat caracatiţa, câinele l-a mușcat și că și-a reţinut respiraţia.

Al patrulea, pozitivist și discipol al domnului Homais[360], ar motiva că ingerarea caracatiţei crude a generat o reacţie alergică, care a suspendat mecanismul respiraţiei, asfixia făcând posibil atacul câinelui din cauza sideraţiei respiratorii a filosofului...

Dar se poate ca Diogene să fi murit în patsau în amfora sa, dacă preferaţi, dar nu în butoiul său, o invenţie care va trebui să-i aștepte pe gali câteva secole mai târziu –, înconjurat de ai săi, bombănind că viaţa îi este retrasă prin mijlocirea nefastă a unui cancer al rectului care-l mânjea cu fecale... Cine știe!

Istoriografia a reţinut aceste trei morţi, caracatiţa, câinele, sinuciderea, pentru că toate trei concentrează viaţa, deci opera, gândirea, înţelepciunea, filosofia lui Diogene. Fie moare pentru că a mâncat o caracatiţă crudă – și este normal, căci și-a petrecut viaţa făcând elogiul naturalului contra culturalului, al revenirii la sălbăticie contra uzanţelor, al simplităţii și sobrietăţii contra afectării și sofisticării. Să moară de la o tocană de caracatiţă gratinată cu linte și sfeclă cu *garum* ar fi fost o contradicţie – iar marele om nu suferă contradicţia.

La fel, să moară din cauza unei caracatiţe, dar pentru că un câine i-ar fi disputat-o și și-ar fi înfipt colţii în piciorul său cu ocazia luptei, înseamnă să părăsești lumea în culmea paradoxului și a coerenţei, de vreme ce Diogene făcuse din câine animalul său emblematic – cel care, ca el, îi mușcă pe cei mari și puternici, pe perfizi și nedopliţi, urinând și defecând pe stradă, copulând în piaţa publică și nepăsându-i deloc de convenienţe. Platon îşi reunea discipolii la Academie, Aristotel la Lykeion, Epicur în Grădină, el alesese *cinic* Cynôsarghes [câinele agil] cimitirul pentru câini[361]. Cu această versiune, filosofia sa triumfă în apoteoză: câinele rămâne stăpân al tuturor

360 Spițerul Homais este un personaj pretențios și pedant din romanul *Doamna Bovary* (1857) de Gustave Flaubert, simbol al pseudoștiinței și al mediocrității parvenite *(n. t.).*

361 Nu era un cimitir pentru câini, ci un gimnaziu public plasat în apropierea Atenei (h. /.).

lucrurilor, inclusiv al filosofului care spune că acesta este stăpânul tuturor lucrurilor.

Dacă, în fine, Diogene moare pentru că și-a reţinut respiraţia, este tot din coerenţă: omul care a făcut din stăpânirea de sine, din autonomie și din independenţă absolutul existenţei sale filosofice părăsește lumea din voinţa sa, prin efectul deciziei sale suverane. Nu mai suportă, pleacă, încetează să mai respire, moare, treaba-i în ordine: a murit cum a trăit – ca un atlet al voinţei sale.

De unde se vede că aceste morţi educative sunt povestite pentru a… educa! Cu ele sunt construite fabule, istorisiri, mituri, alegorii, paraboletot atâtea mijloace mnemotehnice. Când Iisus îl va reînvia pe Lazăr, va înmulţi pâinile, va reveni dintre morţi, povestea sa se va supune aceleiași logici. Dar asta-i o altă mâncare de pește…

Iată din ce motive anecdota cea mai cunoscută legată de amintirea lui Epictet poate foarte bine să fi fost falsă din punct de vedere istoric, ea nu rămâne mai puţin adevărată din punct de vedere filosofic. Tot așa cum sinuciderea lui Seneca, care n-a fost o sinucidere, încarnează pentru eternitate virilitatea romană în faţa morţii, iar nu sfârșitul unui ucenic vrăjitor fără scrupule prins de creatura sa, Nero, la fel anecdota gambei rupte a lui Epictet sintetizează stoicismul, în special în ideea că suferinţa nu este un rău, numai o reprezentare și că, având putere asupra reprezentărilor noastre, deci asupra durerii noastre – putem să facem ca ea să nu fie sau să nu mai fie. Este anecdota care permite să se treacă de la cuvântul *stoicism,* pentru a numi o școală filosofică a Antichităţii, la adjectivul *stoic,* nu *stoician,* pentru a caracteriza, în ochii celor mulţi, persoana care suportă și îndură fără a se clinti încercările pe care i le trimite existenţa.

Să relatăm această anecdotă. O găsim sub pana lui Celsus în *Discursul adevărat. Contra creștinilor.* Ea stă în câteva cuvinte: „Acesta i-a strigat călăului[362] în timp ce-i

362[1,5] Posibilă eroare de traducere, întrucât piciorul sclavului Epictet i-a fost rupt de către stăpânul său, Epaphroditus, pentru a-i verifica stăpânirea Bloică de sine, deci nu era o pedeapsă executată de vreun călău. Confuzia se pare că

răsucea piciorul în butuci: «Grijește că se va rupe»; iar după ce i l-a rupt, a continuat: «Nu ţi-am spus că-l vei rupe?»”[363] Iată, asta-i tot. Tot? Da: *tot.* Căci acest apolog concentrează într-o imagine toată gândirea și viaţa filosofică a lui Epictet în același timp cu ceea ce s-a reţinut despre efectele stoicismului în viaţă: ea este înţelepciunea care ne face într-adevăr înţelepţi, cu condiţia să nu ne mulţumim, ca Seneca sau Cicero, s-o practicăm numai pe hârtie.

Epictet n-a avut nevoie ca stăpânul său să se comporte ca o brută grosolană, ca un torţionar sadic, ca un tip josnic pentru a avea gamba în stare proastă: şchiopăta din fire… Lexicograful bizantin Suidas spune că în urma unui reumatism. În mai multe rânduri Epictet vorbește despre aceasta în opera sa. În *Conversaţii,* spune chiar despre el însuși că este un „bătrân şchiop”[364]. Se vede de aici că un fapt dovedit poate fi pus în scenă pentru a produce un efect filosofic.

Viaţa sa n-a fost, ca aceea a lui Cicero și a lui Seneca, curteni intriganţi și extrem de bogaţi, o impostură construită pe o legendă eroică, mascând o existenţă jalnică și foarte puţin filosofică. Căci Epictet a fost sclav și n-a dorit niciodată să iasă din această condiţie din care și-a făcut un fapt, ca și infirmitatea sa, cu care trebuia să trăiască. Stoicismul este mare, s-o spunem în această formulă devenită banală și

MICHEL ONFRAY – ÎNŢELEPCIUNE admisă, pentru că îndeamnă oamenii să facă din necesitate o virtute.

Ca și în cazul lui Lucreţiu care și-a ascuns viaţa, absenţa de detalii care ar fi permis s-o știm pe cea a lui Epictet ne dispensează să descoperim josnicii și imposturi, intrigi și malversaţiuni. Dar puţinul pe care-l știm este de-

---

se referă la Anaxarchus, supus de călău unor torturi atroce la ordinul lui Nicocreon, regele cetății Salamina din Cipru *(n. t.).*

363Origen, *Scrieri alese,* partea a patra, *Contra lui Celsus.* Traducere de T. Bodogae, Nicolae Neaoa și Zorica Lațcu, studiu introductiv și note de T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, Cartea a IlI-a, 93, p. 252 *(n. t.).*

364v./ Epictet, *Discurs viu, Diatribe, op. cit.,* Cartea întâi, XVI, 20, p. 80 *(n. t.).*

ajuns pentru a conchide că a dus o viaţă filosofică: neavând altă condiţie decât cea de sclav, care îi este suficientă, chiar o dată dezrobit. Statutul său de filosof ascultat i-ar fi permis să-și vândă erudiţia, să facă schimb cu știinţa sa, să devină directorul spiritual al unui discipol bogat sau foarte bogat – n-a fost niciodată cazul. Prin ceea ce a refuzat, Epictet a fost mai mare decât Seneca prin ceea ce acesta a acceptat – Seneca sau Cicero, acești afectaţi…

Epictet s-a născut la Hierapolis, astăzi Tambuk-Kaleşi în Turcia, pe la anul 50; era pe atunci un oraș cunoscut pentru cultul Misterelor Cibelei și pentru comunitatea sa de primi creștini la care se gândește adesea, numiţi de el galileeni, pe care nu-i apreciază. Moare la Epir pe la 125/130. Dar aceste date nu simt sigure… Știm cu certitudine că se găsea la Roma sub dinastia Flavianilor între anii 69 și 96.

Nesfătuind un principe și neînvârtind afaceri pe lângă împărat, precum Cicero sau Seneca, Epictet a fost un sclav, probabil născut dintr-o mamă sclavă ea însăși, un statut social și în același timp ontologic, căci diminuează probabilităţile de corupţie cu cei puternici, deci de îmbogăţire, de delapidare, de venalitate. Stăpânul său Epaphroditus a putut el însuși să fi fost sclav, ba chiar gardă de corp a lui Nero.

La Roma, unde a ajuns fără ca să se știe când și-a părăsit Asia natală, a asistat la cursurile lui Musonius Rufus care trece drept cel mai mare filosof stoic al timpului său. Musonius a reperat talentul elevului său. Epictet devine atunci filosof și, plin de admiraţie pentru figura lui Socrate și cele ale filosofilor cinici, îşi ţine lecţiile pe străzile Romei.

Mai târziu, Epictet este dezrobit, apoi, în anul 90 al erei noastre, este exilat de împăratul Domiţian care-i expulzează pe filosofi din Roma pentru că formează cetăţeni liberi, suverani și autonomi și pentru că unui principe nu-i place niciodată să dispună de subiecţi luminaţi.

De aceea se duce la Nicopolis, în Epir, unde

înființează o școală filosofică la domiciliul său. A ales acest loc pentru că este aproape de Italia., Ne spune că acolo cutremurele de pământ sunt frecvente.

Școala sa era faimoasă și căutată. împăratul Hadrian îi aprecia munca. Acolo discipolul său Arrian asistă la cursurile sale și retranscrie ceea ce cunoaştem de atunci cu titlul *Conversaţii.* La fel și cu *Manualul.* Filosoful cinic Demonax, care va face obiectul unui text elogios din partea lui Lucian din Samosata care admira atât de puţin, a fost de asemenea unul dintre elevii săi.

Nu i se cunoaşte vreo soţie. Este adevărat că, şchiop, sclav, persecutat, exilat, sărac, Epictet n-are nimic care să-i poată da ghes unei femei să-și lege destinul de al lui… Credea totuși că burlăcia și refuzul copiilor sunt două condiţii necesare practicii filosofice. Căci grija gospodăriei și educaţia unei progenituri se pun de-a curmezișul drumului celui care aspiră la autonomie, la independenţă – bunurile cele mai preţioase ale unei vieţi filosofice.

Totuși, simţindu-se bine în rolul său de director de conștiinţă stoic care formează și cetăţeni, nu numai înţelepţi, I ipictet îl invită pe discipolul său Demonax să-și ia o nevastă; acesta îi răspunde că acceptă, cu condiţia ca filosoful să-i fie tiocru… Cum înţeleptul era fără soţie și copii, Demonax a rămas celibatar, calea înţelepciunii fiindu-i larg deschisă!

La Roma, casa sa n-avea ușă: n-avea nimic care să fie Iii ral, în afară de un felinar din fier pe care l-a înlocuit într-o zi, convins că a cedat cândva luxului, cu un felinar din lut, mai simplu, mai sobru, deci mai adevărat… în *Cărturarul ignorant* (LVIII, 13), Lucian din Samosata relatează că un om a achiziţionat într-o zi acest obiect cu trei mii de drahme, o avere, dar că lumina sa nu l-a pătruns probabil pe proprietar. Epictet avea o rogojină, o împletitură din stuf care îi servea drept pat. Nimic altceva.

La sfârșitul vieţii sale, neputând fi suspectat de a se supune la o revenire a libidoului, păgubitor pentru înţelept, el îi permite unei femei să intre la el, dar numai pentru ca ea să devină doica unui prunc, pe care-l

adăpostise, al unuia dintre prietenii săi, prea sărac pentru a se ocupa de el. Epictet a adoptat copilul și a acceptat, deci, bona.

Avea barbă albă, manta de filosof și, spre deosebire de afectarea cinică, s-a arătat întotdeauna curat și îngrijit. Epictet nu face parte dintre intriganţi și vorbăreţi: existenţa sa depune mărturie pentru el. A trăit o viaţă filosofică autentic stoică fără a se crede obligat să teoretizeze pe hârtie o viaţă pe care ar fi trăit-o prea departe de înţelepciune. N-a scris niciodată niciun rând. Nu se știe nici când, nici unde și nici la ce vârstă a murit. A fost o persoană frumoasă.

Partea a treia

LUMEA

*O ECOZOFIE A LUCRURILOR*

APOSEDA

Blidul de lemn al lui Dentatus

*Cum să posezi fără a fi posedat?*

Marcus Curius Dentatus se numea astfel, adică „Dinţatul”, pentru că, ne povestește Plinius cel Bătrân, s-a născut cu dinţii formaţi[365] – la femei, o asemenea bizarerie era de rău augur… Dar acest mare om nu și-a lăsat numele în istorie numai pentru acest motiv. Nu. El figurează în galeria *Despre bărbaţii de seamă ai orașului Roma* a austerului Aurelius Victor pentru că încarnează sobrietatea radicală, frugalitatea absolută, detașarea faţă de bunurile din această lume dusă la punctul de incandescenţă.

Dentatus a strălucit în războaie și în faptele vitejești: a triumfat contra samniţilor pe care i-a supus cu totul; le-a venit de asemenea de petrecanie sabinilor; la fel lucanilor; l-a împins în fine în afara Italiei pe Pirus, regele Epirului. Este ca și cum ai spune că a contribuit din plin la construcţia Romei prin expansiunea sa militară.

Numele său este legat de istorie prin politica sa de redistribuire a câte unui pogon de pământ pentru ca un cetăţean-soldat să poată trăi, când se oprește perioada de

365 Plinius [cel Bătrfin|, <>/». *fit.,* volumul II, VII, 68, p. 36 *(11. t.).*
□ zii

război, din cultivarea ogorului său. Își atribuie aceeași parcelă, nici mai mult, dar nici mai puţin decât *vulgum pecus* (oricare muritor]. Face deci posibilă figura ţăranului cetăţean fără de care Roma n-ar fi existat.

Din aceste motive, Roma îi oferă nu mai puţin de trei triumfuri. Dar trebuie imaginat un triumf militar în acea epocă în Orașul etern. Este culmea recunoștinţei oferite de stat unui cetăţean care l-a făcut posibil, l-a apărat, l-a onorat, l-a susţinut sus și tare. Este o comuniune propusă poporului cu marii săi oameni – sau marilor oameni cu poporul.

Dar acest om care a fost de trei ori consul intră în istorie mai profund în ochii mei datorită acestui poem eroic care este mai puţin roman cât universalchiar dacă este, evident, roman: „Marcus Curius, cel mai desăvârșit tip de cumpătare și cel mai perfect model de curaj, s-a prezentat în văzul solilor samniţi stând la foc, pe o bancă necioplită și mâncându-și cina dintr-o farfurioară de lemn, servirea fiind o dovadă a calităţii bucatelor. El și-a arătat astfel dispreţul faţă de bogăţiile samniţilor, iar samniţii s-au mirat de sărăcia lui. După ce i-au oferit o mare cantitate de aur din partea statului, fiind invitat, cu vorbe prietenoase, să binevoiască a se folosi de ea, el a izbucnit în râs și le-a spus pe dată: «Voi, trimiși ai unei solii inutile, ca să nu spun prostești, spuneţi samniţilor că Marcus Curius preferă să poruncească unor bogaţi, decât să devină el însuși bogat: luaţi înapoi acest dar, oricât ar fi de preţios, născocit spre primejduirea oamenilor și ţineţi minte că eu nu pot fi nici învins pe câmpul de bătălie, nici corupt cu bani!» (anul 463 de la fundarea Romei) ”[366].

Plutarh relatează: Cato cel Bătrân îl vizita pe Curius Dentatus în tinereţe, căci pământurile lor erau învecinate. Cato este impresionat de simplitatea, austeritatea și frugalitatea acelui bărbat care, acoperit cu onoruri și glorie, sărbătorit și celebrat de Roma, ar fi putut profita de ele pentru a se consacra vieţii ușoare, cum a făcut Cicero

366 Valerius Maximus, *op. cit.,* IV, III, 5. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

de exemplu. Dar el nu, din contra: o căsuţă redusă la funcţionalitatea casă adăpostească de intemperii și de animalele sălbatice, să ofere ospitalitate rarilor prieteni și să dispună de un acoperiș pentru a-și reface puterile în pace.

Cato cunoaşte episodul vizitei solilor samniţi și nobleţea atitudinii bătrânului roman. Cato se construiește ca roman, înarmat cu acest exemplu pe care nu-l însoţește nicio teorie, cum ar face-o grecii care ar decide să scrie un *Tratat despre ideea de frugalitate.*

Există un alt moment în viaţa lui Curius Dentatus relatat de această dată de către Aurelius Victor în *Despre bărbaţii de seamă ai orașului Roma.* Să citim: „Fiindcă era acuzat de sustragerea unei sume de bani, a adus în faţa tuturor un șip de lemn, de care obișnuise a se folosi la sacrificii și a jurat că nu a dus la el acasă nimic mai mult din prada luată de la dușmani. Din prăzile de război a adus în Roma printr-un apeduct apă din râul Anio. În calitate de tribun al plebei, i-a constrâns pe senatori să propună crearea adunărilor populare, în care erau aleși magistraţii plebei”[367].

Prima lecţie a acestui scurt text: măreţia generează întotdeauna ura celor mici și a mediocrilor. A doua lecţie: când ești mare, ești în toate, întotdeauna și tot timpul, în toate ocaziile. A treia lecţie: nu numai că nu cade în ceea ce am numi astăzi îmbogăţirea personală, abuzul de bunuri sociale, luarea ilegală de foloase, dar triplul consul utilizează comorile de război în scopuri de interes general și de bun public: construirea unui apeduct. A patra lecţie: tribun al plebei nu este acela care vorbește în numele plebei, acţionând în același timp pentru sine, ci acela care vorbește pentru plebe, care acţionează pentru ea și, mai ales, care o o rată concret. A cincea și ultima lecţie: degeaba ești un mare om de stat sau al statului, nu este mai puţin adevărat că trebuie să aduci sacrificii zeilor cetăţii cu pietatea necesară.

---

367 l’seudo-Aurelius Victor, *op. cil.,* XXXIII, H-10, Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (h. /.).

Aurelius Victor exprimă un maximum de lucruri cu rm minimum de cuvinte!

A construi un apeduct este o întreprindere populară, în sensul nobil al termenului. În epoca romană, apa este publică. Apeductul duce la alimentarea fântânilor publice și nu a caselor private. Numai apele de revărsare sunt acordate particularilor, dar în condiţii drastice: ele să fie deci în surplus și să treacă pe deasupra bazinelor; să fie gratificaţi, cu condiţia s-o cumpere, numai profesioniștii, ca spălătorii de rufe sau patronii de băi publice. Această vânzare aducea bani în tezaurul public, care putea astfel finanţa șantiere de interes general. Apa republicană este deci un bun comun împărţit, plătit din banii statului. Am zice astăzi: un serviciu public. Și Curius Dentatus se arată legat de acest serviciu public. Particularii puteau dispune de el, dar numai după ce senatul îşi vota acordul. Sub Imperiu, bineînţeles, distribuirea apei devine problema principelui – ea îi permite cezarului să-și desemneze curtenii, care rivalizează atunci cu ajutorul jocurilor de apă foarte elaborate din grădinile lor excentrice.

Roma este multiplă: Roma monarhică în sepia și linii punctate nu este austera Romă republicană, care nu este Roma imperială bahică. Veţi fi remarcat probabil că Roma republicană este favorita mea. Acea Romă este a ţăranilor care fac război și care, când îi obligă anotimpul, pun spada deoparte apucând coamele plugului, înainte de a relua armele când a venit ora să se întoarcă la luptă. Acea Romă este deci frugală și austeră, sobră și lipsită de artificii, ascetică și aspră; ea este de asemenea morală.

Roma nu poate trăi ruptă de lume. Orașul cucerește de altfel teritorii cât să facă un imperiu și este normal ca viziunea despre lume a romanilor unificaţi de regii etrusci să nu fie deloc aceeași cu a romanilor supuși jugului imperial.

Astfel încât raportul cu averea, posesiunea, cu lucrurile și cu obiectele nu este deloc același sub Tarquinius sau sub Nero cu Cato cel Bătrân – un model de simplitate, sau cu Petroniu, ai cărui eroi din *Satyricon* au

contribuit mult la proasta reputaţie a romanilor, asimilaţi unor petrecăreţi beţi, unor cheflii înrăiţi, unor mâncăi care vomitau pentru a putea ingurgita din nou mâncăruri excentrice.

Dacă Tibullus scrie în *Elegii*: „Ghinda-i hrănea pe cei vechi”[368], Titus Livius afirmă în legătură cu anii 180 înaintea erei comune: „Ospeţele au început să se pregătească cu o grijă deosebită și cu o mare cheltuială. Atunci bucătarii, care la cei vechi erau socotiţi că fac parte din rândurile celor mai dispreţuiţi sclavi, și ca preţ și ca rost, ajung acum să fie preţuiţi, iar slujba lor umilă să fie socotită artă culinară. Și cu toate acestea, tot ce se vedea pe acele vremuri avea să fie sămânţa viitorului lor”[369]. Într-o *Scrisoare către Lucilius,* Seneca scrie: „În vreme ce noi stăm lungiţi la masă, unul șterge scuipaţii, altul, aplecat pe sub pat, culege resturile de la cei ameţiţi”[370]. Suetonius relatează în „Aulus Vitellius”: „Lua totdeauna trei, câteodată patru mese pe zi: gustarea, prânzul, masa de seară și mesele orgiilor de noapte, făcând faţă la toate cu ușurinţă, prin obiceiul de a vomita. El se invita în aceeași zi la diverse persoane și fiecare masă nu costa gazda mai puţin de patru sute de mii de sesterţi. Cea mai faimoasă a fost masa pe care i-o dădu fratele său la sosirea din Asia și la care, se spune, s-au servit 2000 din cei mai aleși pești și 7.000 de păsări. El însă a depășit această masă la inaugurarea unei tăvi pe care, din cauza mărimii enorme, o numea mereu scutul Minervei, egida protectoare a orașului. În această tavă amesteca ficaţi de nisetru, creieri de fazani și păuni, limbi de flamingi, lapţi de mrene, căutate de corăbieri și trireme cu sârg de la Parţia până la strâmtorile Hispanici”[371]. Plinius cel Bătrân ne informează

---

368"" Albius Tibullus și autorii Corpusului tibulian, *Elegii.* Ediție îngrijită, text Mliibilit, cuvânt înainte, traducere în metru original și note de Vasile Sav, llucureşti, Editura Univers, 1988, Cartea II, v. 69, p. 93 (h. L).

369""Titus Livius, op. *cil.,* vol, IV, XXXIX, VI, p. 521 (». /.).

370""Seneca, *Scrisori citireIm'IIIii», op, ell,, V,* XLVII, 5, p. 112 (». /.).

371 Suetonius, „Aulus Vitellius", în *Viețile celor doisprezece cezari, op. cit.,* XIII, 1-6, p. 306 (n. L).

că, pentru a fabrica o cutare mâncare ce costase „un milion de sesterţi”, a trebuit să se confecţioneze „anume un cuptor pe câmp”[372]. Ghindele lui Tibullus sunt departe; „napii” (sau „guliile”, depinde de traducere; să spunem: „rădăcinile”...) lui Curius Dentatus de asemenea! Titus Livius a văzut just.

Ce s-a întâmplat între simplele ghinde prăjite sau fierte pe care eroii întemeietori ai Romei le împart cu porcii sub Republică și le mănâncă în farfurii de pământ sau în blide de lemn, și scutul Minervei oferit cezarului Romei imperiale și prezentat în veselă de aur și argint?

Nimic altceva decât victoriile contra cartaginezilor și a altor popoare, printre care grecii. Roma simplă, austeră, frugală, sobră s-a pomenit efectiv bogată cu considerabile comori de război luate de la învinși.

Cu al doilea război punic, Roma jefuiește Tarentum care a trecut în tabăra lui Hannibal, apoi Siracuza, golită de operele sale de artă. Campaniile din Grecia și din Asia pun Roma în contact cu elenismul și cu Orientul. Titus Livius confirmă: „Într-adevăr, obârșia dezmățului a venit de la străini, fiind adus de ostașii romani din armata din Asia. Aceștia au adus pentru întâia oară paturi de bronz, așternuturi de preţ, covoare, tot felul de scoarţe ţesute și tot soiul de așternuturi de pat nemaivăzute până atunci, mese cu un singur picior și scrinuri. De atunci s-a început să se aducă la ospeţe cântăreţe și harpiști și tot felul de histrioni, pentru desfătarea mesenilor la petreceri”[373].

„Cu prilejul sărbătoririi triumfului său, Cnaeus Manlius a adus coroane de aur în greutate de 212 livre, apoi 200.000 livre de argint, 2103 livre de aur, 127.000 tetradrahme atice, 250.000 cistofori, 16.320 filipici de aur; încărcate pe căruţe au mai fost aduse și arme și numeroase trofee galice, iar înaintea carului de triumf au fost duse 52 de căpetenii de ale dușmanilor. El împărţi ostașilor săi câte 42 dinari de fiecare, o sumă îndoită centurionilor și întreită călăreţilor; pedestrașilor săi le

372 Plinius [cel Bătrân], *op. cit.,* volumul al VI-lea, XXXV, 163, p. 152 (n. L).

373 ••“'Titus Livius, *op. cit.,* vol. IV, XXXIX, VI, p. 521 (h. /.).

dădu o dublă soldă”[374].

Roma vede sosind un mare număr de ostatici și de sclavi: printre ei retori, medici, dar și filosofi sau istorici. De exemplu Polibiu. Se încredinţează pedagogilor greci, corporaţie recunoscută pentru competenţele sale, sarcina educaţiei tineretului roman. Pederastia greacă face emuli. Orientalismul fascinează. Cultele orientale sunt la modă și înlocuiesc vechile practici religioase romane. Pauperizarea este fulgerătoare. Luxul este ostentativ. Bogăţiile fascinează, liste un paradox că, de acum înainte, la Roma se vorbește greaca – limba celor învinși…

Filosofia intră la Roma cu grecii. Ea face parte din lux și provine din elenofilia galopantă. În piaţa publică, filosoful grec Carneade îi uluiește pe vechii romani apărând o teză și, Imediat după aceea, opusul său. Filosofia arată atunci puterea sa dăunătoare: ea este capabilă să demonstreze cu tot atâta eficacitate și aplomb adevărul și falsitatea, binele și răul. Este o armă de război nihilistă. Roma este în pericol. Ca to cel Bătrân rezistă. Este tot sensul luptei sale: n-a fost un reacţionar sau un conservator, numai un om fidel valorilor Romei republicane.

„E greu să se salveze o cetate în care un pește costă mai scump decât un bou”, afirma Cato[375]. Într-adevăr. Dar cum să faci? Filosofii nu sunt toţi niște sofiști. Grecii sunt, bineînţeles, ei inventează acea disciplină, sofistica și chiar cer să fie plătiţi pentru a arăta cum să argumentezi, oricare ar fi cauza – bună sau rea. Dar poţi să fii filosof și să nu fii sofist. Este cazul moraliștilor.

Întrebarea: „Cum să posezi fără să fii posedat?” trece printr-o *dietetică a dorinţelor.* Cornelia, fiica lui Scipio Africanul, soţia lui Tiberius Sempronius Gracchus și mama Gracchilor, scuzaţi pentru atât de puţin, rezolvă această enigmă spunând: „Are negrești totul cel ce nu râvnește la

374 *Ibid.,* vol. IV, XXXIX, VII, pp. 521••522 (ii. I.).

375 Plutarh, „Marcus Porcius Cato", în *Vieţi paralele, op. cit.,* vol. II, VIII, p. 281 (n. t.).

nimic”[376]. Ea afirmă că totul este o problemă de raport sănătos între sine și sine, sine și lucruri, sine și ceilalţi, sine și lume. Prin urmare, trebuie construit un raport cu corpul în care noi ne posedăm dorinţele, nu dorinţele noastre ne posedă.

A dori *[désirer]*, în sens etimologic, înseamnă să cobori dintr-o stea *de sidere.* Deci te regăsești pe uscat, ca animalele care simt ontologic legate de el. Dacă porcul a fost asociat cu epicureicii – să ne amintim de faimoșii „purcei ai lui Epicur” –, este pentru că structura lor anatomică le interzice să înalţe capul spre cer, unde se găsesc ideile și divinităţile constituite din aceeași materie imaterială. În consecinţă, incapabil să înalţe capul, porcul este constrâns la a se mulţumi cu solul, pământul, noroiul, cloaca pe care o răscolește neîncetat cu râtul. În spiritul idealiștilor, porcul este un animal materialist, deci demn de dispreţ. Să precizăm în trecere că religiile monoteiste cele mai cerebrale moștenesc tabuul acestui animal – și nu-i uimitor.

Filosofia romană, esenţialmente existenţială, se învârte în jurul problemei folosirii sinelui și îndeosebi a folosirii dorinţei. Ce să faci cu acel ceva din noi care ne face să vrem? Cu ceea ce, în noi, vrea? Nu este surprinzător că, sub Imperiu, care este apogeul desfrâului roman (să citim și să recitim *Vieţile celor doisprezece cezari* de Suetonius și *Satyriconul* lui Petroniu…), stoicismul și epicureismul strălucesc pe firmamentul înţelepciunilor antice care îşi propun să caute și să găsească distanţa cea bună între sine și lucrurile lumii. Nici prea multul, care ar fi luxul și nici prea puţinul, care ar fi asceza, căci filosofii romani n-au nici gustul orgiei și nici pe cel al chiliei. Ei preferă să locuiască aici și acum într-o colibă romană modestă, mai degrabă decât într-un castel conceptual grecesc construit în nori.

Stoicismul ne propune să ne construim viaţa în jurul unui bine suveran total independent de avere, de lucrurile

---

376 Valerius Maximus, *op. cit.,* IV, IV. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (n. *t.).*

materiale, de posesiune sau de proprietate. El întoarce spatele de acum înainte poruncilor Romei după al doilea război punic (sfârșitul secolului al III-lea – începutul secolului al II-lea înaintea erei comune): triumful luxului și al banului, al modei și al ostentaţiei, mania grecească. Printre acești stoici, Musonius Rufus.

Ce se știe despre acest filosof? Originar din Etruria, Toscana contemporană, Caius Musonius Rufus (n. pe la 20/30 – m. la sfârșitul secolului I al erei noastre) face parte din ordinul ecvestru și a fost profesorul lui Epictet. Ca stoic marcat de cinism, propune o dietetică a dorinţelor și a plăcerilor care opune sobrietatea moravurilor ostentaţiei delirante a romanilor contaminaţi de greci. Efectuează un voiaj în Asia, revine la Roma și, după conjuraţia lui Piso, în unii 65 – 66, este trimis în exil pe o insuliță greacă. În acest exil cicladic, vorbește și ţine lecţii; vine să-l vadă lumea de peste lot. Se opune puterii lui Nero. După moartea acestuia și ajungerea la putere a lui Galba, se înapoiază din exil. Moare Galba, Vespasian îl înlocuiește.

Musonius Rufus este bine văzut de acel nou împărat, căci, în anul 69, când trebuie să facă faţă ameninţărilor lui Antonius care se găsește la porţile Romei, el participă la solia care negociază pacea. Acea negociere este un eșec, Tacitus o relatează: „Amestecat printre manipule, el le ţinea soldaţilor un discurs despre binefacerile păcii, despre nenorocirile războiului și le dădea lecţii unor oameni înarmaţi. Unii s-au distrat, dar majoritatea a găsit discursul fastidios; și nu lipseau indivizi dispuși să-l lovească și să-l calce în picioare, dacă, speriat de ameninţări, el n-ar fi renunţat la filosofia sa inoportună la îndemnul unui om cu scaun la cap”[377]. Ridicolul filosofilor când vor să influenţeze cursul războaielor…

O dată ce Vespasian ajunge la putere, Musonius Rufus îi intentează un proces filosofului stoic Publius Egnatius Celer, presupus vinovat al unei depoziţii

377 Publius Cornelius Tacitus, *Istorii.* Studiu introductiv, traducere, note și indice de Gheorghe Ceaușescu, București, Editura Enciclopedică, 1992, Cartea III, 80,1, p. 265 *(n. t.).*

mincinoase în procesul lui Barea Soranus, care făcea parte dintr-un grup de stoici ce denunţaseră tirania lui Nero și, din această cauză, fusese condamnat la moarte. Deși stoic, Musonius Rufus îl acuză pe Celer, un tovarăș de la Portic. Apărarea aceluiași Celer este asigurată de Demetrius… un filosof cinic! Când, în anul 71, Vespasian îi alungă pe toţi filosofii din Roma, îl exceptă pe Musonius! Totuși același Musonius se regăsește și el, în cele din urmă, în exil. Departe de Roma, îl întâlneşte pe Plinius cel Tânăr, pe atunci tribun militar în Siria. Noul împărat Titus îl recheamă. îl vedem deci în același timp apropiat de putere, probabil pentru a-și expune tezele, și maltratat de aceeași putere, probabil pentru că și-a expus tezele!

Știm dintr-o dizertaţie intitulată: „Și regilor le este de trebuinţă studiul filosofiei”[378] că Musonius Rufus consideră că datoriile regilor sunt: să deosebească binele de rău, viciul de virtute; să nu ignore nimic din înţelepciune și din mijloacele de a ajunge la ea; să știe ce se cuvine făcut pentru indivizi, supuși, cetate și societate; să fie curajoși pe câmpul de bătălie, în același timp invincibili prin raţiune și raţionament; să facă să triumfe: dreptatea, concordia, ordinea, legea și justiţiași, în acest scop, să meargă la școala filosofiei. Principelui care îl întreabă ce trebuie să facă, filosoful îi răspunde: să mergi la școala înţelepciunii care este școala virtuţii. Musonius Rufus reactivează, după moda imperială și romană, vechea propunere platoniciană a filozofului-rege sau a regelui-filozof. Iată din ce motive a fost atât de apropiat de diverșii împăraţi. Și atât de des exilat, rechemat, hărţuit de cei puternici!

Ca și Socrate, Musonius Rufus n-a scris nimic; ca și Socrate, învăţătura sa este constituită din vorbe și acţiuni exemplare; ca și Socrate, cuvintele sale sunt repetate de discipolii săi; ca și Socrate, nimeni n-a găsit niciodată nicio contradicţie între discursurile sale și viaţa sa – prin urmare, unii vorbesc despre el ca despre un „Socrate

---

378[111] Musonius Rufus, *Diatribe sau Conversaţii,* cap. VIII. Traducere din limba clină de Mihaela Paraschiv (»/, /.).

roman”.

Cât despre mine, îl voi considera bucuros cel mai spartan dintre filosofii romani. Îmi place îndeosebi în acest sens. Stoicismul său se dovedește de o mare pietate morală, de o imensă rigoare ascetică, de o frumoasă înălţime de vedere etică și, mai ales, de o mare exigenţă de congruenţă – ceea ce-l face un personaj rar în istoria oamenilor, deci încă și mai rar în corporaţia filosofilor.

Musonius Rufus este o trăsătură de unire ideală între păgânismul roman și iudeo-creștinismul din primii ani. Câţiva Părinţi ai Bisericii care-i fac elogiul și-l plagiază, precum Clement Alexandrinul, nu se înșală de altfel în privinţa sa. Judecaţi: Musonius scrie contra luxului, moliciunii, delăsării, plăcerii considerate ca bun suveran, înjosirii morale, influenţei pasiunilor, cochetăriei, modei, supărării, femeilor savante, orașelor, seducţiei, lăcomiei, necuviinţei, băuturii, filosofilor de salon sau de ceremonie, sexualităţii disociate de căsătorie și de procreare, recurgerii la curtezane, obiceiului „fetiţelor”, homosexualităţii și adulterului, contracepţiei și avortului, infanticidului și abandonării copiilor. În mod consecvent, scrie pentru virtute, justiţie și justeţe, austeritate, frugalitate, asceză, onestitate, temperanţă, muncă manuală, concordanţă, viaţă la ţară, curaj, echitate, întărirea corpurilor și a sufletelor, filosofie ca practică existenţială, desprinderea de bunurile acestei lumi, refuzul răzbunării și al resentimentului, iertare, căsătorie, familie, fidelitate, civism. Care auster discipol al lui Iisus, înainte ca lecţiile sale să devină doctrină de stat la începutul secolului al IV-lea, n-ar regăsi aici pe unul dintre ai săi?

Faţă de acest dispozitiv moral, trebuie să ascultăm ceea ce ne învaţă Musonius Rufus despre frugalitate, necesara detașare de lucrurile acestei lumi și justa relaţie pe care înţeleptul trebuie s-o întreţină cu banii, obiectele, bunurile materiale, bogăţiile. El teoretizează blidul lui Dentatus.

El consacră într-adevăr câteva *Diatribe* (în sensul etimologic de conversaţie, dialog, schimburi cu scop de

educare morală și nu în sensul contemporan de atac violent) hranei, veșmintelor, mobilării și chiar modului de a se coafa sau de a purta barba – sau faptului de a fi tuns și bărbierit. Nu sunt lucruri uşuratice și frivole pentru el, căci filosoful nu este cel care pare să fie așa, prefăcându-se de a fi așa, jucându-se în a fi așa, ci acela care este într-adevăr așa în faptele și gesturile sale, în alegerile și opţiunile sale legate de viaţa zilnică. Iată din ce motive istoria filosofiei oficiale decide că, filosofia romană fiind săracă în concepte – cu atât mai bine –, ea nu-i demnă de acest nume când este comparată cu aceea a grecilor, deși este mult mai bogată în prescripţii de viaţă, în ochii mei, dovedindu-se prin aceasta net superioară jocurilor de cuvinte ale retoricii și sofisticii elenistice care sunt numite în mod obișnuit filosofia greacă.

Dacă ar avea de abordat problema hranei, un filosof grec ar începe prin a afirma că nu este vorba despre o problemă filosofică, că nu există probleme specific filosofice, ci numai tratări filosofice ale tuturor problemelor posibile – inclusiv regimul alimentar. Apoi, dacă totuși s-ar supune, ar efectua o mulţime de variaţiuni savante și neclare despre definirea lui „a mânca”, ce poate fi spus, ce nu s-ar putea spune, cum s-ar putea spune, cum s-a putea să nu fie spus, ce-ar putea fi spus de un alt filosof, ce s-ar putea critica despre ce-ar fi spus acel alt filosof – toate acestea ca să ne lase, în cele din urmă, flămânzi…

Musonius Rufus spune clar, direct, pe șleau, că există un mod filosofic de a te hrăni, de a te îmbrăca, de a te găti, de a te mobila, de a locui. Și spline care. Cicero a disertat mult despre frugalitate, asceză, austeritate, recomandându-le, pe când el însuși ducea o viaţă de lux, de cheltuială, de destrăbălare, ceea ce arată partea greacă și mondenă care dăinuia în el…

Trebuie să cerem istoricilor sau cronicarilor romani acele faimoase povești educative care constituie tot atâtea lecţii de înţelepciune oferite cititorului. Povestea lui Dentatus relatată cu sobrietatea unui Aurelius Victor se

dovedește un alcool tare în materie de filosofie existenţială. Musonius Rufus explicitează acest mod de a face, deci de a fi, cu aceeași sobrietate – și aceeași eficacitate.

Să citim: „Despre hrană se obișnuiește a se spune adesea și cu toată apăsarea că nu este ceva de puţin lucru și nici de mică importanţă. Căci se crede că începutul și temelia unei existenţe înţelepte este cumpătarea în privinţa mâncărurilor și a băuturilor. Cel ce a renunţat o dată la alte subiecte, pe care le dezbătea de fiecare dată, spune ceva de felul următor: așa cum se cuvine a prefera o hrană simplă uneia somptuoase, și una ușor de procurat alteia greu accesibile, tot așa este de preferat una pe potriva omului celei care nu este astfel; este pe potriva noastră hrana provenită din cele ce cresc din pământ, precum cerealele și cele ce nu simt cereale, dar îl pot hrăni bine pe om; mai este și hrana provenită de la animale vii, care sunt și altfel folositoare; iar cele mai convenabile dintre aceste alimente sunt cele de care te poţi folosi imediat și fără a face foc, de vreme ce sunt cu totul disponibile, precum fructele de sezon, unele dintre legume, laptele, brânza și fagurii de miere; și cele care au totuși nevoie de foc, fie ele cereale sau legume, nu sunt improprii, ci sunt toate pe potriva omului. Totuși el afirma că hrana ce constă în came este mai dăunătoare și mai potrivită animalelor sălbatice. Spunea că aceasta este și mai grea și este o piedică pentru gândire și judecată; căci fiind mai dezgustătoare din pricina mirosurilor pe care le degaja, ea întunecă sufletul. De aceea se pare că acei ce abuzează de această hrană simt mai greoi la minte. Se cuvine ca omul, ca unul care este cel mai înrudit cu zeii dintre toate creaturile pământului, să se hrănească la fel cât mai asemenea zeilor; lor le sunt de-ajuns vaporii proveniţi din pământ și apă, iar pentru noi cea mai asemănătoare hrană cu cea a zeilor, ar spune el că ajunge a fi cea mai ușoară și mai curată; astfel, și sufletul nostru ar putea fi mai curat și mai uscat, și fiind de așa natură, ar

putea fi cel mai bun și cel mai înţelept”[379].

Altfel spus: frugalitatea este începutul înţelepciunii; a bea și a mânca depind de o dietetică filosofică. Cum se ajunge la ea? Cu această listă imperativă: să consumi alimente ieftine și produse nu departe de locul unde vor fi consumate; să mănânci sănătos, cereale și lapte, miere și brânză, fructe și legume; să alegi produse provenite de la animalele domestice, dar nimic care să fi provenit din viaţa sălbatică; să nu mănânci came, căci ea îngreunează corpul, deci sufletul, paralizează reflecţia și inteligenţa. În vocabularul de astăzi, s-ar spune despre Musonius Rufus că îndeamnă la autarhie, că privilegiază dezvoltarea durabilă, că recomandă produsele de sezon, că invită la consumul alimentelor sănătoase, că este vegetarian. Să mănânci ușor și proaspăt, sănătos șibio…

Musonius Rufus îi critică pe lacomii impulsionaţi de dorinţa de a mânca și care se aruncă asupra hranei ca niște animale; el biciuiește ceea ce se numește de mai multe secole *gastronomie,* altfel spus injecţia culturii în hrană, a artificiului în natură – sau a culturii în natură, a artificiului în hrană. El afirmă: „Iar noi am ajuns la o asemenea lăcomie și rafinament culinar, încât, așa cum unii au scris lucrări de muzică și medicină, la fel alţii au scris cărţi de bucate, care sporesc, și chiar în bună măsură, plăcerea gustului, dar distrug sănătatea”[380]. Filosoful stoic se gândește probabil la Apicius, acel milionar care a trăit sub Imperiu și al cărui nume este asociat cu reţete culinare compilate după moartea sa și cu mâncăruri neobișnuite, comanditate prin grija sa, în care se serveau călcâie de cămilă, creste tăiate de la păsări vii, limbi de păuni, de flamingo, de privighetori, gâște îngrășate cu smochine uscate sufocate prin îndoparea cu vin îndulcit cu miere, ficat de barbun înecat în *garum,* un sos confecţionat din intestine de pește putred și oţetit, totul plătit cu averi… Grecii au scris numeroase tratate culinare, precum I) orion, Chrysippos din Tyana, latrocles,

379 *Ibid.,* cap. XVIIIA. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

380[111] *Loc. cil.* Traducere din limbii elină de Mihaela Paraschiv (h. /.).

Mendès, sau lucrări consacrate dieteticii de către unii medici: Acron din Agrigente, Euthydemos. Apicius a cheltuit sume nebunești pentru festinurile sale; el afreta corăbii pentru a merge să caute creveţi mari pe coasta libiană și, decepţionat de dimensiunea produselor, făcea cale-ntoarsă fără a cumpăra nimic. Când și-a văzut într-o zi averea topindu-i-se, considerând că nu va mai putea trage chiolhanuri după pofta inimii, s-a otrăvit…

Cine intră în hora gastronomiei, ne spune Musonius Rufus, nu va mai putea ieși din ea… Se obișnuiește cu luxul, cu moliciunea și nu mai vrea nimic altceva, căci sufletul efeminat nu mai cere altceva decât ceea ce-l efeminează și mai mult. Cum să faci pentru a nu mai fi sclavul burţii? Căci aici este adevărata problemă: „Lipsa de autostăpânire în privinţa hranei”[381]. Ce este de fapt lăcomia? „Lipsa de măsură în servirea mâncărurilor”[382]. În ce mod putem s-o stăpânim și s-o moderăm? Altfel decât câinii sau porcii, anume ca niște oameni. Deci „a mânca ordonat și frumos și, înainte de toate, a dovedi și cumpătare în această privinţă, nu este lucru ușor, ci necesită multă grijă și exersare”[383]. Grijă și antrenament? Deci Musonius Rufus ne propune o *dietetică:* o etică a dietei, o morală a alimentaţiei, o filosofie a hranei – o hrană filosofică.

Ce este ea? Mai întâi, ea se vădește dificilă, căci ocazia de a te abate este multiplă într-o zi în care sunt posibile mai multe mese… Părinţii deșertului, care clasează diversele modalităţi ale păcatului de lăcomie, se mulţumesc să efectueze variaţiuni pe tema „greșelii” cum o numește Musonius Rufuspapa Grigore va stabili, în secolul al VI-lea, în cinci rubrici, o tipologie a păcatelor de lăcomie. Care simt acele cinci greșeli – care vor fi deci acele păcate creștine viitoare? „Căci comite o greșeală cel ce mănâncă mai mult decât trebuie, nu mai puţin și cel ce

381 *Ibid.,* cap. XVIIIB. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

382 *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

383 *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

se grăbește când mănâncă, la fel și cel ce se pătează cu mâncare mai mult decât se cuvine, cel ce preferă mâncărurile plăcute la gust celor sănătoase, precum și cel ce nu împarte egal hrana cu comesenii; mai există și o altă greșeală în privinţa hranei, ori de câte ori o ducem la gură la momentul nepotrivit și o mâncăm lăsând la o parte altceva ce trebuia făcut”[384]. Iată deci greșelile; iată virtuţile, prin practicarea inversă: mănâncă tot ceea ce se cuvine; mănâncă fără grabă; mănâncă doar atât cât îţi trebuie; mănâncă pentru sănătate mai mult decât pentru rafinament; mănâncă o parte egală cu cea a comesenilor; mănâncă la orele meselor prevăzute și nu în afara lor.

Cum ar trebui să fie acele exerciţii propuse de filosof? Trebuie ca persoana „care se antrenează și se obișnuiește pe sine însuși”[385] să pună în practică invitaţiile teoretice. Nu trebuie să mănânci pentru a avea plăcere, ci pentru a te hrăni, a te alimenta, a-ţi întrema forţele pierdute – „nu pentru a-și desfăta gâtlejul, ci pentru a-și fortifica trupul”[386]. Această propoziţie a dat o formulă de înţelepciune practică – pe care am învăţat-o de la tatăl meu: „De aceea se cuvine să mâncăm ca să trăim, nu ca să ne desfătăm, dacă vrem să ne conformăm minunatului principiu al lui Socrate, care spunea că cei mai mulţi oameni trăiesc pentru a mânca, însă el mânca pentru a trăi”[387]. Din acest motiv, cu ocazia vizitei solilor samniţi, Dentatus mănâncă guliipe care pictura occidentală le transformă în napi.

Musonius Rufus constată că oamenii care au o alimentaţie sănătoasă, austeră, frugală, sunt mai sănătoși decât cei care se dedau plăcerilor mesei: „Cei ce servesc mâncărurile cele mai simple, simt cei mai viguroși; ai putea vedea că slujitorii, în comparaţie cu stăpânii lor, ţăranii, în comparaţie cu orășenii, cei săraci, în comparaţie cu cei bogaţi simt în majoritate mai robuști și mai capabili

384 *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

385 *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (n. t.).

386 *Loc. cit.* Traducere <1 In limba elină de Mihaela Paraschiv („. t.).

387 *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (». *t.).*

de efort, sunt mai puţin trudiţi la muncă, se îmbolnăvesc mai rar, suportă mai bine frigul, căldura, lipsa somnului și orice asemenea”[388]. Parcă am vorbi despre Sparta…

Musonius Rufus înglobează și îmbrăcămintea din perspectiva frugalităţii. Anecdota privindu-l pe Dentatus nu vorbește despre veșmântul său. Dar ne amintim că, atunci când senatorii vin să-l solicite pe Cincinantus, îl văd în spatele plugului său: gol. îmbrăcămintea se supune acelorași exigenţe ca și hrana: utilitate, simplitate, sobrietate. Ea servește să apere de intemperii și nimic altceva. O tunică, o manta, mersul cu picioarele goale când este posibil, iată programul.

Același lucru pentru casă: ea trebuie să pună la adăpost. Nicio nevoie prin urmare de curte cu colonade, de fresce colorate, de abundenţă de pietre ornamentale care vin de departe și costă mult. „În general, ceea ce ar oferi o peșteră naturală, furnizând omului un adăpost modest, asta trebuie să ne ofere casa, deși s-ar mai adăuga la aceasta și faptul de a avea o rezervă utilă de hrană pentru om”[389].

Musonius consideră că banii investiţi într-o casă luxoasă sunt inutili și ar fi mult mai folositori dacă ar fi utilizaţi ca „să facă bine multor oameni… Ce profit ar trage cineva de pe urma măreţiei și frumuseţii unei case, comparativ cu faptul de a oferi cetăţii și cetăţenilor ceva din bunurile proprii?”[390]

Dar blidul de lemn al lui Dentatus? Ajung și acolo… Musonius Rufus consacră o dizertaţie acestei probleme; este intitulată *Despre obiectele de mobilier*[391]. Este vorba în ea despre veselă, despre străchini și despre blide de lut. Nu ne vom mira că, și la acest subiect, filosoful stoic apără aceeași linie: simplitate, utilitate, sobrietate, eficacitate.

El afirmă: „Există paturi din fildeș și din argint, și, pe

388 *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

389 *Ibid.,* cap. XIX. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(ti. t.).*

390 *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

391 *Ibid.,* cap. XX. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

Zeus, chiar și din aur, mese cam din același material, cuverturi vopsite cu purpură și cu alte culori greu de procurat, pocale confecţionate din aur și argint, unele din pietre preţioase sau din imitaţii de pietre preţioase, rivalizând în somptuozitate cu cele din aur și argint. Toate acestea simt căutate cu râvnă, cu toate că un mic pat nu ne oferă un culcuș mai rău decât un pat din argint sau din fildeș, iar pielea de capră este cu totul suficientă să ne acopere, astfel încât să nu avem trebuinţă de o cuvertură vopsită cu purpură sau cu o materie stacojie. Ne-ar fi cu putinţă să mâncăm fără vreo daună pe o masă de lemn, încât să nu regretăm una din argint și putem să bem, pe Zeus, din cupe de argilă, care sunt în stare să ne stingă setea aproape la fel ca cele din aur, și nu dăunează vinului conţinut în ele, ci îi dau o aromă mai plăcută decât cele din aur și argint”[392].

Și Musonius Rufus dă trei criterii care, aici ca și în altă parte, ne permit să judecăm virtutea sau viciul: „[…] procurarea, folosirea, păstrarea. Căci cele ce sunt dificil de procurat sau nu sunt comod de folosit, ori nu sunt ușor de păstrat, sunt de mai puţină valoare, pe când cele pe care nu le procurăm greu și le lăudăm folosindu-le cu plăcere și le păstrăm cu ușurinţă, sunt mai de valoare. De aceea, obiectele din argilă și cele din fier precum și cele asemenea sunt cu mult mai bune decât cele din argint și din aur, fiindcă procurarea lor este mai ușoară, cu cât este mai simplă, iar folosirea lor este mai avantajoasă, întrucât le expunem cu ușurinţă la foc, dar nu și pe acelea, iar păstrarea lor e mai puţin dificilă; căci obiectele mai simple ne dau mai puţină bătaie de cap decât cele mai scumpe. O parte a păstrării fiind și curăţarea, ea este mai frecventă în privinţa obiectelor scumpe”[393].

De ce să preferi deci ceea ce este scump, cere bani, deci muncă, produce invidie, este însoţit de suferinţe, pizmă și cupiditate, necesită să fii avid de câștig, deci să comiţi nedreptăţi? Răspuns: pentru că suntem necugetaţi

392 *Im. cil.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (m. *I.).*

393 *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

și pentru că „lucrurile frumoase și bune sunt ignorate, iar cele care par a fi astfel, în loc să fie, sunt căutate cu râvnă de cei nesăbuiţi”[394]. *Ile missa est…*

Avem oare de ales între napii lui Marcus Curius Dentatus, fierturile și prăjiturile din brânză uscată rasă ale lui Cato cel Bătrân și pârșii presăraţi cu miere și cu mac prăjit pe un grătar de argint ai lui Petroniu? Trebuie să alegem între asceză și orgie sau există un alt mod de nu fi posedat, dar posedând în același timp?

Adesea, a poseda înseamnă a fi posedat, a avea înseamnă a nu fi, a deţine înseamnă a fi ţinut. Trebuie să te comporţi ca un cinic și să te prefaci că nu posezi, ceea ce înseamnă că arăţi că ești posedat de posesiune, de vreme ce ţii neapărat să nu ai nimic și ești obsedat de a avea în scopul mărturisit de a nu avea? Sau trebuie mai degrabă să acţionezi ca un drenaic care, pentru că nu vrea să fie sclavul posesiunii, are când are, nu are când nu are și nu este afectat nici de faptul de a deveni bogat și nici de cel de a deveni sărac?

Discipolii lui Diogene ţineau neapărat să pară săraci: se prefăceau lipsiţi de orice, purtau mantaua găurită, desaga uzată și resturile meselor în bărbile lor hirsute. Probabil că miroseau urât, târând în urma lor duhorile scrumbiilor pe care le trăgeau cu o sfoară, a vinului sau a uleiului rânced din amfora mare în care trăiau, a sângelui coagulat de carne pe care o mâncau crudă, inclusiv, spuneau ei, de carne umană, fără a mai vorbi despre pârţurile cărora le dădeau drumul pentru a-și marca teritoriul, cu atât mai mult că în afară de lupin și de boabele de măzăriche, de bace de.com și de mere, mai mâncau și castane coapte pe jar… Ei, care scuipau pe ceilalţi, se masturbau în agora, urinau pe oamenii care le aruncau oase, defecau în public și purtau probabil un pic din toate acele dejecţii și exerciţii pe mantalele lor. Cinicii? îi miroseai de departe…

Partizanii lui Aristip din Cirene pot să trăiască pe picior mare, să poarte mantale de purpură, să se

394 *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (n. L).

parfumeze, să mănânce în banchete în compania femeilor invitate, să fie criticaţi din acest motiv de Polyxenos, un filosof sofist, care acceptă pe loc să vină să-i întâlnească în momentul însuși când cere să fie invitat, dar rămâne un om liber care poate la fel de bine să dea poruncă la sclavi

„Să arunce în mijlocul Libiei aurul care I-mpovărancetinindu-i la mers”[395].

ca și să le spună hamalilor săi prea încărcaţi cu bogăţii i a-i trimite în șanţ pentru a-și ușura povara (Porphyrion, *op. eil.,* II, 3, 100)! Nu poţi să exprimi mai bine că *posezi din punct de vedere filosofic ceea ce ai,* de vreme ce ești capabil să te descurci fără și că, prin urmare, nu ești posedat trivial de ceea ce ai.

Există uneori în afectarea de austeritate și în postura de despuiere o mare revărsare de orgoliu, o morgă foarte suficientă, în timp ce, într-un hedonism pe care l-aș numi hiereţian – să consimţim la toate plăcerile, cu condiţia să nu ne alieneze –, putem experimenta o asceză subtilă și elegantă.

A poseda fără a fi posedat nu presupune a nu poseda ci, cum ne invită Musonius Rufus, „a trăi după o regulă”[396]. Adică? Să ai, știind că n-ai niciodată, în virtutea unei lecţii puternice date de filosoful stoic însuși: „Nu-i cu putinţă a trăi frumos ziua prezentă, dacă nu ne-o închipuim ca fiind cea din urmă”[397]. Numai prezenţa perpetuă a acestei știinţe în minte permite să avem în deplină libertate. Trebuie să posedăm lucrurile ca pe un crepuscul sau o aurora, ca pe o dimineaţă a primei lumi sau ca pe o ultimă noapte: gol în faţa neantului lucrurilor.

A ACŢIONA»

Creierul de plumb al lui Caius Gracchus

*Trebuie să te ocupi de politică?*

---

395 I lorațiu, *op. cil.,* II, 3, v. '100-102, p, 7<i (»/, /,),

396 Musonius Rufus, *ibid.,* cap. XVII. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (n. /.).

397 Musonius Rufus, *Fragmenta minora,* cap. XXII. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

Ne amintim[398], Tiberius Sempronius Gracchus este consulul pe care haruspiciul l-a anunţat într-o zi, în prezenţa a doi șerpi descoperiţi la el, un mascul și o femelă, că va trebui să aleagă între cele două reptile și că a sacrifica masculul ar însemna pentru el să moară și că a ucide femela, s-o condamne la moarte pe soţia sa Cornelia. Ca roman emblematic, șeful de familie îşi salvează soţia nimicindu-l pe șarpele mascul, deci plătind acel gest cu propria viaţă.

Cornelia a fost o femeie remarcabilă care n-a cunoscut niciun bărbat după dispariţia soţului său și care și-a crescut copiii cu grija de-a face din ei romani desăvârșiţi – altfel spus fiinţe valoroase, curajoase, onorabile, deci onorate. A reușit astfel încât Tiberius și Caius Gracchus, la fel ca părinţii lor, au dat în cursul vieţii lor materie la educaţia filosofică. Pentru că, știm de acum înainte, romanii nu filosofează cu ideile sau cuvintele, discursurile sau argumentele, sofismele sau retorica, ci cu fapte și gesturi tăcute dar strălucitoare, susceptibile de a fi imitate.

Sacrificiul lui Tiberius Sempronius ne învaţă iubirea adevărată: să aperi și să-ţi dai viaţa pentru celălalt, să te jertfești pentru a evita de a-l expune, să treci în planul doi, să-l porţi ca pe o forţă care ne face puternici, să vrei să trăiești, să îmbătrânești, să suferi și să mori cu el, dar să aspiri să îmbătrânești, să suferi sau să mori în locul său pentru a-l scuti de durere. Care a fost învăţătura Corneliei? Și-a consacrat viaţa copiilor săi în perspectiva de a da Romei niște figuri emblematice. Ea, care a fost fiica lui Scipio Africanul, a cunoscut o educaţie de înalt nivel, care i-a permis să-l frecventeze pe poetul Ennius, pe istoricul Polibiu, pe autorul de teatru Plaut.

În *Dialogul despre oratori,* Tacitus povestește ce fel de mamă a fost ea: „Într-adevăr altă dată, copilul născut dintr-o căsnicie curată nu era crescut în odăiţa unei doici cumpărate, ci în braţele și la sânul mamei, pentru care era

---

398[1,1] în capitolul intitulai „A Iubi. Șarpele mascul al lui Gracchus. Ce înseamnă a iubi cu adevărat ?" *(11,* <i.)

o deosebită cinste a-și supraveghea casa și a se robi creșterii copiilor. Se alegea apoi o rudă mai în vrâstă, cu purtări dovedite și încercate, căreia i se încredinţau toate vlăstarele aceleiași familii; în faţa ei nu era îngăduit nici să rostești ceea ce ar fi putut să pară nevrednic de vorbit, nici să făptuiești vreun lucru care ar fi fost rușinos de făcut. Și nu numai studiile și îndeletnicirile, ci și recreaţiile și jocurile copiilor erau conduse cu o anumită sfinţenie și delicateţe. […] Această aspră disciplină urmărea ca sufletele curate, nevinovate și neatinse de nicio răutate să îmbrăţișeze în grabă și din toată inima îndeletniciri înălţătoare și, fie că ar fi înclinat spre arta militară, spre ştiinţa dreptului ori spre studiul elocvenţei, să se străduiască spre un singur ţel și să se pătrundă de el în întregime”[399]. Cei pe care Istoria îi cunoaşte sub numele de Gracchi, Tiberius și Caius, au dus până la punctul de incandescenţă arta militară, ştiinţa dreptului și elocinţa.

Valerius Maximus relatează o anecdotă privind-o pe Cornelia: „Cele mai frumoase podoabe ale unei mame sunt copiii săi, așa cum citim în culegerea lui Pomponius Rufus. O mamă din Campania, venită în vizită la Cornelia, mama

Gracchilor, îi arăta podoabele sale, care erau cele mai frumoase din acea vreme. Cornelia, prelungind conversaţia, o reţinu până la ora când copiii ei se întorceau de la școală: «Iată, zise ea, podoabele mele»” [400]. Ea a făcut într-adevăr din cei doi fii figuri reprezentative ale plebei romane.

*

Cornelia este fiica lui Scipio, zis Africanul de când a înfrânt rezistenţa cartaginezilor. Ea s-a căsătorit cu Tiberius Sempronius Gracchus care, desigur, este o mare figură a Romei, dar care este originar dintr-o familie plebee și, mai mult, de nobleţe recentă.

---

399 Tacit, *Dialogul despre oratori.* Text și traducere de H. Mihăescu, Iași, Tipografia Alexandru A. Țerek, 1946, XXVIII, 4-7, p. 80 („. L).

400 Valerius Maximus, (»/». (7/„ IV, <1 rom,, în *Proză narativii latină, ed. cit.,* p.

61 (</. /.).

**aut;**

Societatea romană din vremea Republicii nu este democratică în sensul pe care-l dăm noi astăzi acestui termen. Ea este mai degrabă aristocratică, fiindcă o mână de senatori proveniţi din marile familii coborâtoare din regii etrusci întemeietori ai oraşului deţin puterea. În secolul al V-lea înaintea erei noastre, se cunosc vreo cincizeci de familii patriciene; între cele două războaie punice din secolul al III-lea, numai trei sau patru familii deţin, de generaţii, cele mai înalte funcţii… Căsătoriile între patricieni și plebei simt interzise. Magistraturile sunt rezervate patriciatului însuși, care s-a scindat în familii mai nobile și în familii mai puţin nobile, altfel spus în nobleţe de origine și în nobleţe de achiziţie… Nimic nou sub soare!

În *De la fundarea Romei,* Titus Livius furnizează genealogia patriciatului: Romulus a atras în viitoarea Romă o mulţime de oameni veniţi de peste tot și de toate condiţiile, apoi, extrăgând din această populaţie, el „a ales din rândul lor 100 de senatori, fie că acest număr era de-ajuns, fie că numai 100 erau cei care puteau fi aleși senatori. De bună seamă însă că au fost numiţi *patres,* după cinstea care le-a fost încredinţată și de aici și-au tras numele și patricienii și urmașii lor”[401].

În faţa patricienilor, oamenii care descind din tata Romulus, se găsesc plebeii, oamenii din popor. Această pereche inaugurală a luptei de clasă în Occident este în perpetuă tensiune politică: pe de o parte puterea aristocratică provenită din unul singur, Romulus, care se reazemă pe religie, consultă auspiciile și întemeiază puterea politică plecând de la voinţa sa sprijinită pe cea a preoţilor – este principiul teocratic; pe de alta, cei pe care se exercită puterea, plebea, cel mai mare număr, care suportă legea primilor.

Un sistem de clientelism echilibrează această tensiune într-o dinamică politică generatoare a „Republicii” romane: cele câteva familii care deţin puterea dispun deci de magistraturi, de relaţii, de bani. Ele

401 Titus Livius, *op, cit,,* vol. I, I, VIII, p. 17 *(n. t,).*

compun clanuri care asigură protecţia clienţilor lor, cu condiţia ca aceştia să se arate docili, ascultători, supuși, servili – este sensul fidelităţii, *fides,* promovată valoare morală majoră, iar noi înţelegem bine, din punct de vedere politic, de ce! Patronul îşi oferă asistenţa supușilor săi. Această relaţie de putere este ereditară.

Căsătoriile se supun, evident, acestei logici de putere, iar familiile asociază mai degrabă puteri eficiente decât singularităţi amoroase. La Roma, indivizii nu există; nu există decât membrii unei familii, ea însăși conduse de un *pater fantilias* având puteri depline asupra soţiei și progeniturii sale. Cetatea este condusă de magistraţi, aleși de acele mari familii.

Un asemenea regim de caste nu putea dura fără ca lăsaţi i de izbelişte ai puterii să nu se revolte într-o zi. În anul 494 înaintea erei comune, plebeii se răzvrătesc. Se adună pe una dintre cele șapte coline ale Romei, Aventinus, muntele sacru, pretinzând să dispună și ei de reprezentanţii lor. Aceștia vor fi tribunii plebei. Patricianul Menenius Agrippa Lanatus este trimis pentru a negocia cu plebea sătulă de presiunea fiscală, de înrolarea care o obliga la un serviciu militar de mai mulţi ani, de îndatorările fără sfârșit. Menenius Agrippa se adresează mulţimii cu aceste cuvinte: „Odinioară, spuse el, membrele trupului omenesc, întrucât îl considerau pe stomac trândav, s-au învrăjbit cu el și au refuzat să-l mai slujească. Fiindcă, în acest fel, ele însele au avut de suferit, au înţeles că stomacul, după ce primea mâncarea, o repartiza tuturor membrelor și s-au împăcat cu el. Tot așa, senatul și poporul, ca și cum ar fi un singur trup, se prăpădesc prin dezbinare, dar sunt puternice prin bună înţelegere”[402]. Aceste cuvinte au avut darul de a calma plebea care și-a obţinut aleșii: tribunii plebei. Funcţia lor a fost „să-i apere

---

402.r’ Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.,* XIII, 2-4, „Menenius Agrippa". Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv. Numerotarea cu XVIII corespunde linkului în versiunea franceză on-line *(vide* nota următoare), la care ordinea capitolelor este diferită *(n. t.).*

libertatea împotriva trufiei nobilimii”[403]. Aurelius Victor precizează că Menenius Agrippa „a murit însă într-o asemenea sărăcie, încât a ajuns să-l îngroape poporul prin adunarea a câte unui bănuţ de un sfert de as, iar senatul să-i ofere pe cheltuiala statului un loc de! ngropăciune”[404].

Tribunii plebei dispun de o putere sacră. Ei îşi pot opune vetoul tuturor magistraţilor. Le este de-ajuns să strige: *„Veto”*, „Mă opun”, pentru ca vorba lor să devină performativă… Astfel ei pot contracara alegerile sau legile senatului. Persoana lor este inviolabilă. Le măsurăm deci puterea.

Fii ai unui tată și ai unei mame eroice, fiecare în genul său, trebuia ca Gracchii să fie și ei eroici: tatăl a fost un soţ emblematic și în plus un magistrat de înaltă clasă, pretor, de două ori consul, cenzor, învingător al celtiberilor și al sarzilor la care a fost proconsul; soţia sa, fiica învingătorului lui Hannibal, a fost o mamă ideală, în același timp o soţie perfectă și o văduvă ireproșabilă, care i-a refuzat pe pretendenţi, printre care regele Egiptului; copiii au fost tribuni ai plebei, străluciţi, purtând sus culorile familiei lor materne care nu era patriciană.

Să ai o asemenea mamă nu era probabil neapărat ușor pentru cei doi fraţi. Plutarh relatează efectiv că ea îşi mustra astfel progeniturile: „Romanii o numesc pe ea soacra lui Scipio, dar n-o numesc încă mama Gracchilor”[405]. Dovadă că un copil-rege nu poate fi rege decât în copilărie și nici atunci, poate că numai pentru mama sa; și o dovadă că un copil care devine rege va fi nevoit să devină rege…

Plutarh propune un fel de viaţă paralelă a celor doi

---

403 *Ibid., XVIII, 6.*
Iitlp://remacle.org/bloodwolf/historiens/aurelvictor/devirisl.htm
Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv. Propoziția „să-i apere libertatea împotriva trufiei nobilimii" nu apare decât în versiunea franceză diată aici *(n. f.).*

404 *Ibid.,* XVIII, 7. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (w. t).

405 „Tiberius Gracchus", în *Vieți paralele, op. cit.,* vol. V, 8,4, p. 199; Cornelia și-a măritat unica fiică, Sempronia, cu Scipio Aemilianus, cunoscut și drept Scipio cel Tânăr *(n. t.).*

fraţi: și unul și celălalt aveau în comun curajul, înţelepciunea, generozitatea, abilitatea, retorica, bravura, simţul dreptăţii, moderaţia și măreţia sufletească; dar Tiberius era blând, serios, se adresa mulţimii cu calm, fără mișcări, imobil, solicitând mila auditorului; Caius era încordat, violent, se făcea remarcat prin emfază și încerca să stârnească teama mulţimii. Tiberius avea o exprimare pură și studiată; Caius era convingător și strălucitor. Primul era simplu și sobru; al doilea, pretenţios și delicat. Tiberius era reţinut și calm în limbaj; Caius, iute și impetuos, coleric.

Tiberius avea nouă ani mai mult ca fratele său Caius. Era prea mult pentru a putea să acţioneze politic împreună și să-și unească forţele.

*

Tiberius Gracchus l-a înlocuit foarte devreme pe tatăl său ca augur – n-avea probabil mai mult de șaptesprezece ani; atunci când este tribun militar în războiul contra Cartaginei, se arată deosebit de întreprinzător și de curajos mergând la luptă contra inamicului cu Scipio Aemilianus care, după ce a distrus orașul în anul 146 înaintea erei noastre, a devenit Scipio Africanul; pentru că arătase bravură în timpul celui de al treilea război punic, este numit chestor în anul 137; are atunci douăzeci și șapte de ani; participă la războiul din Numantia, în Spania, sub comanda generalului Mancinus; romanii sunt înfrânţi în lupte în mai multe rânduri; generalul are intenţia să bată în retragere în timpul nopţii; spaniolii împiedică manevra și îi constrâng pe romani să se predea – ceea ce și fac; Tiberius este mandatat pentru a negocia tratatul de pace, dar senatul îi reproșează o pace rușinoasă și refuză s-o ratifice; desigur, negocierea sa a salvat douăzeci de mii de soldaţi romani de la moarte și câţiva sateliţi ai aceleiași mulţimi, prostituate, negustori, vivandieri, dar ea a scufundat Roma în dezonoare în IZpitoma sau Periocha Cărţii LV a lui Titus Livius, se poate citi: „40.000 de romani fuseseră biruiţi de 4.000 de numantini”[406]. Ne imaginăm ce

406"’Titus Livius, o/», *cil,,* vol. V, p, 294 (h. L).

rană de amor-propriu a fost pentru acea mulţime de cetăţeni-soldaţi! întors la Roma, rușinea se năpustește peste generalul care a greșit, în timp ce Tiberius Gracchus trece drept cel care a salvat viaţa unui mare număr de romani; pentru că și-a pierdut stima, poporul îl trimite numai pe Mancinus, gol și cu mâinile legate la spate, la inamicii săi, care refuză ca un singur om să poarte răspunderea unei erori colective; dar același popor roman îl cruţă pe Tiberius pentru că a salvat o mulţime de oameni modești – de atunci datează pasiunea plebei pentru Tiberius; de atunci datează și ura pe care senatul i-o va purta toată viaţa…

Pe când traversează Toscana pentru a ajunge în Spania, Tiberius Gracchus descoperă câmpurile părăsite de ţăranii transformaţi în soldaţi de războaiele punice. Cei care i-au înlocuit pe ogoare simt sclavi veniţi din alte părţi sau barbari. În vremea absenţei lor, parcelele cultivabile au fost abandonate, confiscate, cultivate de alţii, anexate de unii care s-au declarat proprietari. Acei declasaţi lipsiţi de mijloace de subzistenţă constituie un proletariat care vine la Roma în căutare de lucru și de cetăţenie.

În acea epocă, Roma este în criză: economia, demografia, moneda, cetăţenia, armata sunt dezorganizate. Devalorizările depreciază banul; războaiele au provocat datorii pe care prăzile nu le acoperă; concurenţa pieţelor din ţările cucerite îi îngenunchează pe comersanţi; scad cheltuielile publice.

Statul face apel la particulari pentru a repune casieria pe linia de plutire. Ca restituire *a* acestor împrumuturi, el distribuie pământurile confiscate de la cartaginezi. Bogăţii cumpără ceea ce statul vinde. Se constituie mari proprietăţi, în timp ce micii ţărani sau ciobanii ruinaţi devin angajaţii celor bogaţi, alături de sclavi. Corupţia, nedreptatea, abuzurile, violenţa sunt la ordinea zilei a celor bogaţi. Săracii refuză înrolarea în armată; ei încetează de a mai face prunci: Roma nu mai are nici soldaţi și nici înlocuire demografică…

---

ano

Bogăţii se îmbogăţesc, devin tot mai bogaţi și tot mai puţin numeroși; săracii sărăcesc, devin tot mai săraci și tot mai numeroși. Este principiul pauperizării care-i bucură pe patricieni și-i deznădăjduiește pe plebei. Este și legea luptei de clasă. Este în fine cea a revoluţiilor! *9*

În acel moment tribunii plebei iau taurul de coame și propun legi: limitarea suprafeţei pământurilor exploatabile ca și a capetelor de vite autorizate să crească pe acele parcele; obligaţia pentru proprietari de a angaja oameni liberi pentru a cultiva acele pământuri; penalizarea contravenienţilor; redistribuirea domeniilor în plus săracilor în mici loturi.

Tiberius Gracchus se prezintă la alegeri pentru a deveni tribun al plebei. Este ales în anul 133 înaintea erei noastre. Propune *lex Sempronia,* o lege permiţând reorganizarea domeniului public cu confiscarea pământurilor în exces, despăgubirea proprietarilor, oricare ar fi fost modul de achiziţionare a acelor bunuri, și redistribuirea lor celor săraci. Este pur și simplu o declaraţie de război patricienilor în favoarea plebeilor. Bănuim că senatorii, marile familii, bogăţii, puternicii, clasa la putere vor intra în război contra lui Tiberius Gracchus. Pentru „mai marii orașului”, cum îl traduce Amyot pe Plutarh, pilula e greu de înghiţit…

Tiberius Gracchus îşi apără legea cu un formidabil discurs: „Fiarele care îşi duc viaţa în Italia îşi au și ele culcușul lor și fiecare locul de culcare și ascunzișuri, în timp ce oamenii care luptă și care mor pentru Italia nu au parte decât de aer și de lumină și de nimic altceva și rătăcesc prin Italia cu copiii și femeile lor, fără casă, fără culcușuri, în timp ce comandanţii lor îi mint pe soldaţi pe câmpurile de luptă, îndemnându-i să reziste împotriva dușmanilor pentru mormintele străbunilor și pentru templele zeilor, pentru că nimeni nu are niciun altar străbun, niciun monument al străbunilor din atâţia romani, ci ei luptă numai pentru luxul și bogăţia unor oameni bogaţi, și ei, care sunt numiţi stăpâni ni pământului, mor,

dar nu au nici măcar o brazdă”[407]. Să continuăm cu Appian în *Războaiele civile*: „Dacă e drept ca bunurile obștești”[408] să fie „repartizate în comun și dacă un cetăţean este totdeauna mai nobil din născare decât un sclav, dacă este mai de folos un ostaș pașnic și este mai binevoitor cel ce are partea sa din avuţia publică”[409]. Bine zis…

În acea lege, Tiberius promite Italiei întregi cetăţenia. Mulţimea întâmpină vorbele lui Tiberius Gracchus cu entuziasm. Senatul îl mandatează pe tribunul plebei Marcus Octavius să apere interesele proprietarilor și să se opună deciziilor lui Tiberius: într-adevăr, în puterea tribunului stă și dreptul de veto și astfel să împiedice ca un proiect de lege să fie pus la vot. Appian scrie pe șleau: „Marcus Octavius […] fiind pus la cale de către cei avuţi să împiedice votarea legii”[410]. Bogăţii îşi plătesc deci un sărac pentru a le apăra interesele contra celor ale săracilor…

La senat, unde Tiberius vrea să-și facă auzită vocea, să tune și să fulgere contra acelui tribun al plebei cumpărat, este întâmpinat cu huiduieli… Războiul este declarat între Tiberius și Octavius. Despre modalităţile opoziţiei lor, Cassius Dio scrie: „În lupta care s-a încins, fiecare din ei căuta, în primul rând, să-și doboare rivalul, fără a se gândi la interesele patriei. În nenumărate rânduri, amândoi au comis acte de violenţă potrivite cu o orânduire de stat în fruntea căreia se află un tiran, nu un regim republican. În urma acestor acţiuni au avut atâtea de pătimit, de parcă s-ar fi găsit în plin război, nu în timp de pace. Cetăţenii, învrăjbiţi, luptau între ei fie individual, fie în grupuri subversive. Adesea se iscau bătăi însoţite de injurii, încăierări, pe care le vedeai izbucnind nu numai în

---

407 1111 l’lularb, „TibcrluN ( IniecbiiH", *op, cit.,* vol. V, 9,3, pp. 200-201 (». f.).

408 Appian, *Istoria Romei. Războaiele civile.* Traducere de un colectiv din cadrul catedrei de filologie clasică de la Universitatea „C. I. Parhon", revizuirea întregii lucrări de Aram Frenkian, studiu introductiv și note explicative de N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1957, Cartea I, XI, p. 11 (n. t.).

409 Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

410 /bid., I, XII, p. 12 (h. L).

diferite părţi ale orașului, dar până și în Adunarea senatului și în Adunarea poporului. Drept pretext pentru aceste tulburări ei invocau legea tribunicianâ; în fapt, fiecare făcea tot ce-i stătea în putinţă pentru a nu fi călcat în picioare de partida adversă”[411] – altfel spus: este începutul unui război civil…

Dezavuat, Tiberius Gracchus se prevalează de statutul său de tribun al plebei pentru a suspenda magistraturile și a interzice accesul la templul lui Saturn în care se găsește trezoreria publică, deci paralizează Roma. Cum reacţionează patricienii? Plutarh ne informează: „După aceea, posesorii de terenuri și-au schimbat hainele în semn de doliu și s-au dus în for plin de jale și umiliţi și pe ascuns îi întindeau curse lui Tiberius și au ridicat împotriva lui oameni care să-l ucidă, încât și Tiberius, ostentativ, și-a încins un pumnal pirateresc, pe care-l numesc dolon”[412] – un băţ scobit prevăzut cu un vârf. Pentru a se opune proprietarilor bogaţi, aristocraţiei marilor familii, puterii patricienilor, Tiberius n-are deci decât acel mic pumnal și vorba sa.

În ziua votului, bogăţii confiscă urnele… Mulţimea se adună în jurul lui Tiberius. Doi consuli i se aruncă la picioare, îl iau de mână, plâng și îl imploră să renunţe. Tiberius îi întreabă ce doresc; ei vor ca el să informeze senatul; el îi solicită pe senatorii care, bineînţeles, se instalează pe poziţiile lor conservatoare. Întoarcere la punctul de plecare…

La rândul său, Tiberius îl imploră pe Octavius să consimtă la cererea mulţimii, a oamenilor nevoiași. Refuzul lui Octavius – care, pe de altă parte, este și el un proprietar bogat, căruia Tiberius îi propusese mai înainte să-i ramburseze cu generozitate investiţiile efectuate în pământurile confiscabile.

Tiberius propune o confruntare cu Octavius în faţa

---

411 1,1 Cassius Dio, *Istoria Romana.* Traducere, note și indice Adelina 1‘lalkowski, studiu introductiv Gh. Ștefan, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1973, vol. I, Eragmenl din Cartea XXIV, p. 152 *(n. t.).*

412 .h „Tiberius Gracchus", în *Viril/wialrlc, o/t. cil.,* vol. V, 10, 5, p. 202 (//. *t.).*

mulţimii și recurge la vot. Afirmă că, dacă este dezavuat, va coborî imediat de la tribună pentru a redeveni un simplu cetăţean. Octavius refuză.

A doua zi, Tiberius îi propune același târg, care este primit cu același refuz... în faţa acelor blocaje, împuternicit cu una dintre prerogativele sale de tribun al plebei, Tiberius îl destituie pe Octavius din funcţia sa. În acest scop, îi cheamă pe cetăţeni să voteze. În timpul consultaţiei, în timp ce votul este la un sufragiu de a-l da afară pe Octavius și mai rămân șaptesprezece voturi viitoare, încearcă o nouă mediere: oprește procesul electoral și îl solicită din nou pe Octavius să-și schimbe părerea. Plutarh povestește scena între Tiberius și Octavius: „Atunci Tiberius a oprit votarea și a rugat iarăși pe Octavius și l-a îmbrăţișat în faţa poporului și l-a rugat cu vorbele cele mai blânde să bage de seamă, să nu rămână nici el dezonorat, dar să n-arunce nici asupra lui Tiberius greutatea unei măsuri politice atât de importante și de severe. Se spune că Octavius a ascultat aceste rugăminţi nu fără să fie mișcat și nu fără atenţie ci că, dimpotrivă, l-au podidit lacrimile și multă vreme a rămas în tăcere. Totuși, când a văzut pe bogaţi și pe posesorii de pământuri, stând în picioare în jurul său, se pare că, rușinându-se și temându-se de faima rea din partea acelora, a înfruntat întreaga primejdie cu nobleţe și l-a îndemnat pe Tiberius să facă ce vrea”[413]. Se reia votarea, Octavius îşi pierde magistratura. Tiberius îl trimite atunci pe unul dintre oamenii lui să-l caute pe Octavius pentru a-l scoate fără menajamente din scaunul său. Mulţimea se aruncă asupra lui. Bogăţii îi pun stavilă cu corpurile lor. Unui sclav, care îl proteja pe Octavius, i se crapă ochii. Tiberius coboară de la tribună și oprește bătaia. Mulţimea îl însoţește acasă purtându-l cu alai.

Legea este votată. Un triumvirat este însărcinat s-o aplice, deci să repartizeze pământurile: Tiberius, fratele său Caius și socrul lui Tiberius, Appius Claudius Pülcher. Mulţimea se întoarce pe ogoare, fericită de această lege

413 *Ibid., 12,1-2, p. 203 (n. t.).*

dată în favoarea sa; între timp, bogăţii din oraș uneltesc o ripostă violentă. Familiile cele mai avute din Roma vor moartea tribunului plebei care este de partea celor oropsiţi. Mica armă (Plutarh ne spune că era „un pumnal piratеresc”…) pe care Tiberius o poartă asupra sa nu trage greu la cântar contra totalităţii puterii Republicii în mâinile patricienilor.

*

De unde-i vin lui Tiberius Gracchus ideile? Dacă i-am da crezare lui Plutarh, de la câţiva gânditori, retori și filosofi: îl citează pe retorul Diophanes și pe stoicul Blossius din Cumae *(ibid.,* VIII, 6). Stoicii au într-adevăr multă stimă filosofică pentru noţiunea și realitatea de justiţie. Nu ca o idee pură, un concept eterat, un bibelou de vanitate sonoră greacă, ci ca un principiu destinat să producă efecte în real.

Iată de ce, privind proiectul revoluţionar al Gracchilor, Istoricul Florus are dreptate să scrie: „În toate aceste legi exista o aparenţă de dreptate. Căci ce-i mai legiuit decât ca plebea să-și recapete drepturile de la patricieni, pentru ca poporul biruitor al neamurilor, stăpânitor al lumii, să nu fie despuiat de altarele și vetrele sale? Ce-i mai echitabil decât ca poporul sărăcit să-și asigure traiul din propria vistierie? Ce-i mai eficient pentru dreptul de a ajunge la o libertate egală decât ca, de vreme ce senatul conduce provinciile, autoritatea ordinului ecvestru să se bazeze măcar pe puterea asupra instanţelor de judecată?”[414]

Dar există un „însă”, căci istoricul consimte fără dificultate că echitatea și justiţia constituie temelia filosofică și morală a acelei reforme a Gracchilor; totuși, ca un conservator pragmatic ce este, el consideră că acele măsuri vor costa mult trezoreria publică și că îi vor spolia pe proprietarii care constituie de asemenea o parte din popor… Să-i atragem atenţia *post mortem* prietenului

414 *Causa seditionum tribunicia potestas* („Pricina răzvrătirilor- puterea tribuniciară"), în *Epitome rerurn Rontanarum* [Rezumat al faptelor romane], III, 14. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (n. L).

Florus că a nu alege plebea sub pretext că aceasta ar genera injustiţii pe viitor înseamnă a opta pentru patricienii care activau injustiţiile prezente! A nu-i spolia pe unii este lăudabil, cu excepţia cazului când acest refuz garantează spolierea manifestă a celorlalţi…

Florus opune echitatea (a cererii plebee) justiţiei (a cererii patriciene), tranșând în favoarea celei de-a doua contra celei dintâi. Desigur, lupta lui Tiberius este echitabilă din punct de vedere moral, dar nu este justă din punct de vedere juridic. Acest mod de a gândi presupune că morala este bună, cu condiţia ca ea să n-o facă pe stăpâna, și că ordinea este mai bună decât ea, chiar dacă încalcă echitatea. O ordine patriciană injustă în locul unei echităţi plebee juste…

Mult mai târziu, Cicero îşi pune și el talentul retoric în balanţă în favoarea bogaţilor, a proprietarilor, a puternicilor, a patricienilor, a marilor familii și, cu toate lecţiile sale perpetue de morală și de virtute, el preferă o ordine injustă unei dezordini juste, un conservatism imoral unei revoluţii morale – căci Gracchii erau romani emblematici care nu se mulţumeau cu o morală ideală, perfectă atât cât evolua pe cerul Ideilor și norilor sofisticii greceşti, ci voiau să încarneze în realul cel mai trivial, cel mai concret, justiţia care lipsea unora din pricina injustiţiei celorlalţi.

În materie de genealogie a gândirii etice și politice a Gracchilor, trebuie bineînţeles să evocăm de asemenea dorinţa lui Caius de realizare a proiectului matern de o măreţie eroică, de o reputaţie care i-ar duce numele dincolo de secolul său, de a-și înscrie amintirea în legenda romană a marilor fapte și gesturi, apoi, în afară de toate acestea, ceea ce trage greu de asemenea în balanţă, de a răzbuna memoria fratelui săumemoria și onoarea sa, moartea sa fără mormânt.

*

Să ne înapoiem la Roma. Tiberius Gracchus a devenit inamicul senatorilor, al bogaţilor, al puternicilor, al patricienilor; plebea îl adoră. Bineînţeles, pentru a

distruge un om, trebuie să-l mânjești. Se presupune atunci că, folosind instituţiile în serviciul misiunii sale, care este de a servi și de a reprezenta plebea, este mai puţin preocupat de popor cât de puterea sa personală.

Dar Tiberius n-are niciun interes financiar personal cu această lege. Ea nu-l va îmbogăţi nici pe el, nici familia sa, nici pe prietenii săi. Căci, dacă este plebeu, face parte dintr-o plebe care nu este total săracă. Dimpotrivă, inamicii săi au interese personale ca legea sa să nu treacă: ei au mult de pierdut și nimic de câştigat, dacă nu pe terenul moralei, care oricum nu le era grija, aurul făcând în majoritatea timpului casă proastă cu virtutea – sau cu civismul, la care fac apel atâţia oameni dotaţi pentru lipsă de civism…

Senatul torpilează proiectele lui Tiberius. Acesta cere corturi pentru a putea lucra la repartizarea concretă a pământurilor la faţa locului; îi sunt refuzate. Solicită cm buget pentru a duce la bun sfârșit aceste operaţii; este lipsit de el. Asistă neputincios la moartea unuia dintre prietenii săi, probabil prin otrăvire – în favoarea acestei teze, Plutarh relatează că „într-adevăr, când cadavrul a fost pus pe rug, a sărit în sus și o atât de mare cantitate de umori a ţâșnit din el, încât s-a stins focul și, deși focul a fost din nou aprins, cadavrul totuși n-a ars până când n-a fost transferat în alt loc și, după ce au depus multă stăruinţă, cu greu l-a cuprins focul”[415].

La moartea regelui Pergamului, bogăţiile regatului, printre care și minele de argint, revin prin testament poporului roman. Tiberius dorește ca acea mană să finanţeze aplicarea legii Sempronia, afirmând că senatul nu trebuie s-o aloce după capriciul său, ci poporul moștenitor să decidă de folosinţa pe care are intenţia s-o facă.

I se reproșează destituirea lui Octavius și proasta folosire a drepturilor atribuite tribunului plebei. Ar fi încălcat caracterul sacru al funcţiei. Tiberius se explică într-o pledoarie relatată de Plutarh: „Tribunul poporului

415 Plutarh, „Tiberius Gracchus", *op. cit.,* vol. V, 13,3, p. 204 *(n. t.).*

este sacru și inviolabil pentru că este consacrat poporului și pentru că stă în fruntea poporului. Dacă deci însă el se schimbă și face nedreptăţi poporului și împiedică să se exercite puterea lui și îi ia dreptul de a vota el însuși, s-a dezbrăcat de onoarea pe care o avea, pentru că nu îndeplinise faptele pentru care i se atribuise acea onoare. Fără numai dacă trebuie să se îngăduie ca cineva care dărâmă Capitoliul sau dă foc șantierului naval să poată fi tribun al plebei. Și făcând acestea este desigur un tribun al plebei rău, dar dacă distruge puterea poporului, atunci nu mai este tribun. Cum nu este deci un lucru teribil, dacă un tribun al plebei poate să ducă pe un consul la închisoare, iar poporul nu va putea să ia puterea tribunului plebei, când acesta se folosește de ea împotriva aceluia care i-a dat-o?”[416]

Departe de a nu respecta legea sau dreptul, regulile sau principiile, Tiberius se supune lor în mod scrupulos și inventează totodată mandatul imperativ care permite alegătorilor să se dezbare de alesul lor dacă acesta a greșit, fie nereprezentându-i, fie neapărându-i, fie, și mai rău, dacă a trădat și i-a înșelat pe cei care i-au acordat sufragiile lor. Tribunul plebei este vocea poporului; dacă vorbește o altă limbă decât el, ba chiar o limbă opusă lui, aceasta trebuie tăiată destituindu-l… Asta a făcut Tiberius cu Octavius.

Deocamdată, Tiberius îşi vede mandatul terminându-i-se; ar vrea să fie reînnoit pentru a-și duce la bun sfârșit reformele; solicită deci un al doilea. Iată-l în campanie… Printre propunerile sale: scurtarea duratei serviciului militar care cerea zece ani din viaţa unui om între șaptesprezece și patruzeci și cinci de ani dacă era încorporat în cavalerie și șaisprezece, dacă era în infanterie… Când se cunoaşte durata de viaţă medie a unui om în acea vreme, cei mai frumoși ani ai vieţii sunt înghiţiţi sub uniformă. A doua propunere: posibilitatea, pentru popor, de a face apel la judecăţile publicate de magistraţi. Intrăm în cadrul unei justiţii într-adevăr

416 *wibid.,* 15,2-3, p. 206 (n. L).

populare. A treia propunere: suplimentarea, la senatorii care exercitau justiţia, a membrilor clasei ecvestre în proporţie egală, adică pur și simplu împărţirea la doi a puterii senatoriale.

La ora votului, poporul nu este prezent; alegerea se schimbă în favoarea inamicilor lui Tiberius; prietenii tribunului plebei fac o diversiune așteptând venirea potenţială a alegătorilor din partidul popular; ei reușesc să amâne ședinţa pe a doua zi.

Preocupat de campania sa, Tiberius sosește în for și „a început, în lacrimi și umilinţe, să roage poporul apoi, spunând că se teme ca nu cumva dușmanii să-i dărâme casa în timpul nopţii și să-l ucidă”[417] – căci degeaba ești un soldat roman, un războinic valoros, un tribun al plebei, plângi ușor, mai ales când este vorba să iei sufragiile poporului… Tiberius a venit cu fiul său pentru a spori patosul. Are grijă să-i încredinţeze poporului progenitura în caz că i se va întâmpla vreo nenorocire. Emoţionaţi, înduioșaţi, convinși, suporterii vin să se instaleze lângă casa sa pentru a împiedica vreo vătămare. Dacă plânsetele erau excesive pentru Istorie, teama de a fi omorât nu era lipsită de temei.

Votul a avut loc. Plebea agricolă este la muncă pe câmp, căci este vară; plebea orășenească este solicitată de candidat și echipa sa. Patricienii încearcă prin toate mijloacele să-l reducă pe Tiberius la statutul său de simplu cetăţean. Ar fi atunci ușor să se debaraseze de el din punct de vedere politicdacă nu fizic. Ei găsesc să-i opună o subtilitate procedurală: el n-ar avea dreptul să se prezinte de două ori la rând la acea magistratură. Tiberius a pornit cu stângul. Se îmbracă în negru și îşi joacă din nou mâhnirea în for. Orice campanie electorală constrânge la josnicii morale, la teatru și la atitudini grotești. Este soarta oricărei alegeri să treacă prin seducere și prin obligaţia seducerii de a pretinde postura, dacă nu chiar impostura.

Lucrurile se prezintă prost. Simt consultaţi augurii,

417 *Ibid.,* 16,2, p. 207 (». /.).

iar veștile sunt de-a dreptul rele: puii prezicerii îşi resping raţia; preotul scutură colivia, ei refuză să iasă; unul singur riscă să se expună afară, dar ridică aripa stângă, semn rău, întinde laba, semn bun, dar se întoarce în colivie, semn rău. Plin de teamă, tribunul plebei care plânge și tremură în faţa capriciilor unor orătănii sacre, îşi amintește că a avut un vis, și el de rău augur: și-a văzut în acel vis minunata cască de luptă ornată umplută cu ouă de șarpe clocite de reptile. Tiberius iese de acasă, piciorul său se lovește de pragul uşii, iar degetul cel mare, tăiat, sângerează prin sandală. Face câţiva paşi afară și vede în stânga sa (partea sinistră, *sinistra,* deci cea rea…) niște corbi care se bat pe acoperiș. Unul dintre ei rostogolește o piatră de pe coama casei care îi cade la două degete de degetul său de la picior – dacă pot spune așa. Niște pui îndărătnici, niște șerpi amenințători, un deget de la picior însângerat, niște corbi certăreţi, niște pietre care cad din cer – sondajele nu sunt bune…

Să citim *Vorbe și fapte memorabile* de Valerius Maximus: „În timp ce Tiberius Gracchus, în timpul mandatului său de tribun, preocupat de câştigarea bunăvoinţei poporului prin acordarea unor subvenţii excesive, ţinea statul sub puterea sa, spunând în repetate rânduri că, după dizolvarea senatului, toate trebuiau rezolvate de plebe, senatorii, convocaţi în templul zeiţei Fides de consulul Mucius Scaevola, dezbăteau ce ar fi fost de făcut într-o asemenea situaţie tulbure, toţi fiind de părere să apere consulul statul cu forţă armată”[418]. Mucius Scaevola a anunţat că refuză să folosească forţa; s-a oferit Scipion Nasica pentru a încarna acea violenţă. Bineînţeles, nu-i vorba să fie apărată bogăţia celor bogaţi și să se împiedice a se știrbi puţin sărăcia săracilor, nu este vorba despre nimic altceva decât „să apere statul”, ba chiar „cu forţă armată”, pentru a relua expresiile lui Valerius Maximus! Când statul acoperă și protejează privilegiile, a-l apăra înseamnă a

---

418[1,1] *Ibid.,* III, II, 17. Traducere din limba latină dc Mihaela Paraschiv (n. t.).

salva privilegiile. Nasica va fi omul celor bogaţi, braţul lor înarmat. Senatorii, bogăţii, patricienii, *optimales,* adică nobilimea, proprietarii, marile familii romane au decis să asasineze un tribun al plebei pentru a salva statul și Republica, bineînţeles…

Știindu-se ameninţat cu moartea, Tiberius convine cu prietenii săi că, dacă va duce mâna la cap, va fi un semn că viaţa sa este în primejdie și că va trebui intervenit pentru a-l salva. El sosește la Capitoliu. Un vacarm îl însoţește. În timp ce este anunţat că senatorii vor să atenteze la viaţa sa, el face g estul convenit. Prietenii săi pun mâna pe suliţele ușierilor pe care le rup, pentru a face din ele arme. La senat, s-a raportat că Tiberius dusese mâna la cap și că acest gest semnifică deci clar că el cere să i se pună pe cap o diademă…

Nasica solicită consulului să fie ucis Tiberius; consulul trimite la lege și refuză să recurgă la violenţă; dacă fiul mai mare al Corneliei este vinovat, spune consulul, să fie condus în faţa unui tribunal și judecat. Nasica decide atunci să-l ucidă pe Tiberius cu propriile sale mâini. Înaltul său statut îi deschide drum prin mulţimea care nu îndrăznește să se opună trecerii sale. Ajunge până la cel mai mare dintre Gracchi. Senatorii și adepţii lor înarmaţi cu măciuci, beţe, cu bucăţi de lemn subţiri smulse din bănci, îi lovesc pe gracchiști și aruncă din ei un mare număr din susul pantei abrupte a Capitoliului. Tiberius o ia la fugă, se împiedică de morţi, cade; Publius Satureius îl lovește în cap cu un picior de bancă, Lucius Rufus îi dă lovitura de graţie, izbindu-l ca un nebun: Tiberius Gracchus moare fără niciun cuvânt, fără niciun strigăt, fără niciun semn, fără niciun gestavea douăzeci și nouă de ani.

Bogăţii nu s-au mulţumit să-l omoare pe tribunul plebei – ei i-au refuzat fratelui său dreptul de a-i pregăti un mormânt –, apoi l-au aruncat în apele Tibrului împreună cu adepţii săi care fuseseră căutaţi, găsiţi, torturaţi, chinuiţi (gracchiștii erau închiși în sad umpluţi cu vipere și aruncaţi în apă), masacraţierau în număr de trei sute. Într-

una dintre *Filipice* (VIII, IV), Cicero va justifica acest măcel afirmând că era vorba despre salvarea Republicii... A Republicii sau a bogaţilor, pentru care Republica era blândă?

Senatul l-a trimis pe Nasica în Asia pentru a-l scăpa de o moarte pe care plebea i-ar fi rezervat-o fără nicio îndoială. A murit, se pare, de moarte bună puţin după aceea, la Pergam. Publius Cornelius Scipio Nasica Serapio era vărul lui Tiberius Gracchus...

Plebea este mânioasă. Contrar oricărei așteptări, patricienii care văd ce război civil s-ar putea declanșa, în timp ce *optimales* și *populares* se opun tot mai dur unii altora, aprobă cererile cândva formulate de Tiberius! Senatul propune atunci ca adunarea poporului să-și aleagă un comisar pentru a-l înlocui pe Tiberius. Atâta tărăboi pentru atât de puţin?

Repartizarea pământurilor este o adevărată bătaie de cap. În absenţa releveurilor topografilor, a contractelor de vânzare redactate după toate formele legale, a rigorii în stabilirea parcelelor, procesele abundă, din cauza malversaţiunilor celor care vând, fac troc de terenuri, le distrug sau le modifică, schimbă o mlaștină cu un teren arabil, niște pârloage cu parcele cultivate...

Scipio Aemilianus care trebuie să rezolve aceste probleme este descoperit mort la el acasă fără răni sau motiv aparent. La căpătâiul său se găsesc tăbliţele pe care trebuia să-și scrie discursul către popor. În *Războaiele civile,* Appian emite mai multe ipoteze: o crimă uneltită de Cornelia pentru a-și răzbuna fiul și a împiedica abolirea legii sale? O sinucidere din cauza incapacităţii de a ieși din această situaţie? O crimă crapuloasă efectuată de străini ignorând identitatea persoanei pe care o asasinau? O otrăvire elaborată de propria sa soţie pentru că era sora Gracchilor? Nu se știe. În *Despre bărbaţii de seamă ai orașului Roma,* Aurelius Victor povestește că „a fost dus la groapă cu capul acoperit, ca să nu se vadă vineţeala de pe faţă”[419].

419 Pseudo-Aurelius Victor, *op. cit.,* LVIII, 10. Traducere din limba latină

*

Vine atunci rândul lui Caius Gracchus, tânărul frate al lui Tiberius. Plutarh relatează o vorbă spusă de Cicero în *Despre divinaţie*. Într-un vis, Tiberius se adresează fratelui său cu aceste cuvinte: „De ce șovăi atâta, Caius? Nu există scăpare, dar una este viaţa noastră amândurora și una este moartea, hărăzită de destin, să pierim luptând pentru popor”[420]. Cum să spui „nu” la o vorbă venită de la un frate care ni se adresează de dincolo?

Caius efectuează un traseu politic impecabil: soldat ascultător și devotat superiorilor săi; chestor la douăzeci și opt de ani; trimis în Sardinia pentru a pacifica insula cucerită odinioară de tatăl său. Cum este apropiat de soldaţii săi, senatul, previzibil, caută să-l mânjească pentru a evita să vadă reapărând al doilea dintre Gracchi în treburile romane. Este acuzat că ar fi uneltit înfrângeri, că ar fi conspirat, că ar fi dus o viaţă destrăbălată și că s-ar fi îmbogăţit – tot atâtea calomnii la care răspunde punct cu punct.

La înapoierea sa la Roma, se prezintă la funcţia de tribun din partea plebeilor. Citindu-l pe Plutarh, ne imaginăm fără greutate fervoarea populară care îl însoţește în acea ocazie: „În timp ce toţi oamenii cu vază i se împotriveau la fel, cu toţii, la Roma a venit, ca un puhoi din Italia, o mulţime de cetăţeni atât de mare, ca să ia parte la vot, încât multora le-au lipsit locuinţele. Câmpul lui Marte n-a putut cuprinde o mulţime atât de mare, iar oamenii strigau de pe acoperișurile caselor și de pe ţigle”[421]. Tiberius ar fi fost fericit să constate că fervoarea sa înflăcărează încă plebea. Fratele său vorbește despre el, despre execuţia sa fără judecată, despre lipsa sa de mormânt, despre moartea tovarășilor săi, despre sfârșitul lor în Tibru. În august 124, Caius este ales tribun al plebei. Are treizeci de ani.

Nu este de mirare că primele sale legi simt în

---

de Mihaela Paraschiv *(ii, /.).*

420 plutarh, „Caius Gracchus", *op. cit.,* vol. V, 1,4, p. 222 *(n. t.).*

421 *Ibid., 3,* p. 223 *(n. f.).*

favoarea poporului; el confirmă legea Sempronia care prevedea împărţirea pământurilor publice în favoarea săracilor; cere ca soldaţii să fie îmbrăcaţi nu pe cheltuiala lor, ceea ce le greva solda mizerabilă, ci pe cea a statului; interzice mobilizarea tinerilor în armată înaintea vârstei de șaptesprezece ani; intervine în preţuri pentru ca și cei nevoiași să poată cumpăra grâu; acordă drept de cetate tuturor italicilor; limitează suprafeţele proprietăţilor; înființează noi drepturi de circulaţie; întemeiază colonii în provincii; distribuie hrană poporului. Ni-l imaginăm pe Cicero strângându-și buzele când, vorbind despre popor, scrie în *Pentru Sestius*: „căci hrana îi era oferită din belșug, fără vreun efort”[422] – inventează un gen de venit universal… pentru plebe! Cicero cel foarte bogat și foarte puternic consideră că o asemenea măsură golește vistieria statului. După cât se vede, argumentul este vechi de când lumea…

Permiţând celor săraci să mănânce, dându-le această demnitate, Caius Gracchus îndepărtează orice risc de răzvrătire, bineînţeles, dar înfăptuiește în același timp o adevărată revoluţie, căci abolește sistemul clientelar, care îl supunea pe plebeu la bunul plac și la protecţia patricianului. Proletarul nu mai este supus burghezului, care îi asigură raţia sa redusă, ci statului, care-i asigură subzistenţa.

Legea cea mai revoluţionară în materie instituţională, legea Calpurnia, prevede că senatorii nu mai sunt singurii stăpâni ai locului în materie de justiţie: „[…] acum el alegând trei sute de cavaleri și adăugându-i la cei trei sute [senatori] a făcut judecăţile comune acestor șase sute. Introducând deci el această lege, se zice că de multe lucruri s-a îngrijit cu multă străduinţă, dar mai ales, deoarece înaintea lui toţi fruntașii poporului se obișnuiseră să aibă în vedere senatul și ușa-numitul Comitium, el însuși, întorcându-se spre for, a vorbit poporului și de atunci neîncetat a făcut mereu același lucru și a produs o

422 *l’eiilrti Sestius,* XLVIII. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(il. I.).*

mare mișcare printr-o mică schimbare și întoarcere a feţei și, într-un fel oarecare, a transferat puterea politică de la optimaţi la popor, spunând că cei care vorbesc trebuie să se dea nu după senat ci după popor”[423].

La Roma, ordinul ecvestru îi grupează pe cetăţenii avuţi. Ei sunt oameni de afaceri, negustori, avocaţi, bancheri și constituie o clasă intermediară între patricieni și plebei. Aceștia sunt publicanii. Patricienii simt aristocraţi, publicanii, burghezi, plebeii, proletari. Caius propune nici mai mult nici mai puţin decât să spargă lupta de clasă între *optimales* și *populares* intercalând *equitis,* cavalerii. Appian scrie: „Cavalerii, unindu-se cu tribunii pentru promulgarea de legi și primind în schimb de la aceștia tot ce doreau, băgară în mare spaimă pe senatori. S-a ajuns astfel repede la răsturnarea puterii în stat, așa încât senatul avea numai un rang onorific, pe când puterea aparţinea de fapt cavalerilor. Cu trecerea timpului, aceștia nu numai că guvernau de fapt, ci chiar îi insultau făţiș pe senatori în timpul proceselor”[424]. Caius Gracchus sfărâmă ordinea aristocratică veche: este o revoluţie reușită care n-a făcut să curgă sânge... Când legea Calpurnia este votată, Caius spune că „a învins dintr-o lovitură senatul”[425]. Era adevărat; trebuia deci să se aștepte la o contrarevoluţie.

Caius Gracchus se arată un om de acţiune de prim rang și în același timp o fiinţă preocupată de dreptate. Ţine în aceeași mână etica de convingere a unui apărător al plebei și etica de responsabilitate a unui constructor. În acest scop, legiferează pe toate fronturile și mult dincolo de limitele Romei: construiește drumuri și poduri pentru a favoriza schimburile, deci comerţul și avantajele sale; stabilește un cadastru care permite impozite, deci repartiţii în favoarea celor mai săraci; restituie poporului din provincia spaniolă grâul rechiziţionat samavolnic, deci calmează provinciile într-un mod pașnic; întemeiază o colonie pe pământul Cartaginei, lunonia, chiar dacă orașul

423 Plutarh, „Caius Gracchus", op. *cit,* vol. V, 5,2-3, p. 225 («. t.).

424 Op. *cit.,* 1,22, p. 20 (n. f.).

425 *Loc. cit.* (m. *t.).*

punic a fost blestemat de Scipio; instalează grânare pentru a-i furniza poporului hrană; îi lovește fără milă pe patricieni făcând să se demonteze o tribună care le-ar fi permis acestora să asiste la o luptă de gladiatori dar care ar fi lipsit plebea de spectacol; însă, la sfârșitul celui de al doilea mandat al său de tribun al plebei, pierde alegerile din iulie 122 înaintea erei noastre. Invocă falsificarea rezultatelor alegerilor. Deja…

Senatul profită imediat de aceasta pentru a revoca mai multe dintre legile lui și a reveni la propriile fundamente: guvernarea pentru privilegiaţi în detrimentul celor mulţi, asigurarea controlului marilor familii patriciene asupra poporului Romei, confiscarea puterii numai pentru afacerile sale. Colonizarea Cartaginei este oprită.

Se profilează contrarevoluţia. Senatul îi cere socoteală lui Caius despre ceea ce a făcut în Africa de Nord. Adepţii lui Caius sosesc înarmaţi la Capitoliu. Cu ocazia unei încăierări fără motiv real, ei îl ucid pe Antylius, im plebeu de altfel lictor al consulului. Caius înţelege că acest angrenaj îl va duce la moarte. Cadavrul zace pe sol și toţi gracchiștii fug. Senatul decide să-l ucidă pe Caius Gracchus.

Prin urmare, Caius merge spre destinul său. Licinia, soţia sa, îl ţine pe copilașul lor în braţe și îi spune: „Nu te petrec, Caius, când te duci la tribună, ca mai înainte, și nici ca legiuitor, nici nu te petrec când pleci la un război glorios, unde, chiar dacă ai suferi vreun lucru omenesc, ai să-mi lași un doliu onorat. Acum însă tu te arunci ucigașilor lui Tiberius, neînarmat, frumos, pentru ca să suferi mai mult decât acţionezi, dar fără să aduci niciun folos comunităţii. Cei răi au învins, îşi fac dreptate cu violenţă și cu sabie. Dacă fratele tău ar fi căzut la Numantia, corpul său ne-ar fi fost redat în baza unui tratat, acum însă, după cum se vede, voi ruga vreun fluviu sau marea ca să-mi arate corpul tău păzit vreundeva. Căci de ce trebuie să ne mai încredem legilor sau zeilor după

moartea lui Tiberius?”[426] El pleacă fără să spună nimic; soţia sa se agaţă de veşmântul său; cade, apoi îşi pierde cunoștinţa. Începând din acel moment, Caius Gracchus urcă pe Golgota: se va sacrifica pentru salvarea morală a plebei. Va fi victima ispășitoare, mielul păgân.

Caius trimite un tânăr frumos cu un caduceu de pace la senat pentru a-i propune o soluţie pașnică. Refuzul senatorilor care îl cheamă pe Caius. Tribunul consimte cu chemarea lor, dar nu și adepţii săi, care se tem pe bună dreptate pentru viaţa sa. Tânărul este trimis înapoi cu aceeași cerere: ramura de măslin încoronată cu frunze pe care o poartă în mână atestă intenţiile sale.

Senatorii lansează atacul. Poporul și-a schimbat atitudinea. Nu-l mai urmează pe al doilea Gracchus. Caius se refugiază în sanctuarul Dianei. Îşi scoate atunci pumnalul pentru a se sinucide. Doi dintre prietenii săi îl împiedică. Plutarh relatează urmarea: „Atunci se zice că, plecându-și genunchii și întinzându-și mâinile către zeiţă, a rugat-o ca poporul roman să aibă o veșnică sclavie pentru acea ingratitudine și trădare, căci în mod evident cei mai mulţi îl părăseau când crainicul i-a anunţat că nu vor fi pedepsiţi”[427]. *Ingratitudinea* și *trădarea,* iată deci răsplata dată lui Caius de poporul pentru care el și fratele său au făcut atâta…

Au avut vreun sens acţiunile sale? Pentru istorie și morală, măreţia luptei și frumuseţea gestului, justeţea și justiţia angajamentului, temeinicia cauzei plebei, în pofida ei: simt sigur că da; pentru popor de asemenea, orice ar fi putut face el din acele cadouri pe care cei doi Gracchi i le oferiseră cu preţul însuși al întregii lor vieţi și morţi. Dar trădarea și ingratitudinea de care vorbește Plutarh sunt o concluzie amară…

Singur, părăsit de plebe, abandonat de prietenii care fug cu adepţii *optimales* pe urme, Caius Gracchus se sinucide. Cel puţin, îl solicită pe sclavul său Philocrates căruia îi cere să-i dea lovitura fatală. Unii, Valerius Maximus *(Vorbe*

426 Plutarh, „Caius Gracchus", *op. cit.,* vol. V, 15, p. 233 (n. t.).

427 *Ibid.,* 16,3, p. 234 *(ii. t.).*

*și fapte memorabile,* VI, VIII, 3[428]) pentru a nu-l numi decât pe el, consideră că acea incapacitate de a-și curma viaţa ei înșuși nu era spre onoarea sa. Dar măreţia nu stă în faptul de a-ţi da' tu însuţi lovitura, ci în cel de a fi decis că lovitură fatală va fi dată, puţin contează mâna care ţine pumnalul, numai să fie îndreptată de cel în care se înfige lama. Caius a fost mare dacă n-a fost aici eroic. Dar eroismul a fost pentru sclavul care, plebeu, l-a ucis pe stăpânul său apoi, în același elan, și-a curmat viaţa pe cadavrul său. Un asemenea gest venit de la un plebeu justifica autoritatea fraţilor Gracchi.

Istoria ar putea să se oprească aici, ea purtând destule suferinţe și abjecţii – ingratitudinea și trădarea jucând un rol prea frecvent în acest caz... Dar ea continuă tot în același spirit...

Capul lui Caius Gracchus fusese într-adevăr scos la mezat. El a fost deci tăiat de cuţitul unui fost prieten al lui Caius: Lucius Septimuleius a efectuat treaba, apoi și-a înfipt trofeul în vârful unei lăncii și l-a purtat prin Romaun asemenea gest era făcut să dureze... Consulul Opimius anunţase: cine îi va aduce capul tribunului plebei va fi plătit în tot atâta aur cât cântărea capul. Să-l citim pe Plutarh: „Se spune că aducându-se o balanţă și fiind pus în balanţă, a cântărit șaptesprezece libre și jumătate. Iar Septimuleius și în această împrejurare a fost rău și nelegiuit, căci scoţându-i creierul, a umplut capul cu plumb"[429].

Fideli metodelor lor, patricienii au trecut prin tăișul sabiei trei mii de adepţi ai celui de al doilea Gracchus. Apoi au aruncat cadavrele în Tibru, cum procedaseră, să ne amintim, și cu Tiberius. Zestrea văduvei lui Caius a fost și ea confiscată. Patricienii i-au interzis să poarte doliu, ei și tuturor soţiilor combatanţilor; le-au vândut bunurile, iar sumele au fost transferate în trezoreria publică; l-au căutat pe tânărul venit să le propună pacea cu caduceul pentru a-

---

428 *Vide* nota 184 (». /.).

h12 „Caius Gracchus", *<>/>, ell,,* vol, V, 17,3, p. 235 (h. *I.).*

429 *Â0Q*

l executa conștiincios; au avut chiar cinismul de a ridica apoi o clădire pentru a sărbători masacrul și a o închina… Concordiei! Plebei din toate ţările, uniţi-vă!

Intermediul 7

*Blândeţea cinică a lui Lucian*

Lucian din Samosata, astăzi Samsat în Turcia, inventează ideea că, la drept vorbind, a filosofa înseamnă a ridiculiza filosofia. Nu în absolut, tot timpul, orice ar face și ar spune, ci când îşi propune sarcini imposibil de realizat și când îl pune pe filosof în situaţia de a fi bufonul propriei sale discipline.

El pleacă de la principiul că nimeni nu este obligat să adopte modul de viaţă al cinicilor, al stoicilor, al pironienilor sau al epicureicilor, ci că, după ce ai optat pentru Cynosarghes în locul Porticului sau al Grădinii, se cuvine să trăiești după ordinea pe care ţi-ai ales-o. Problemă de coerenţă, de congruenţă, de credibilitate…

Profesorilor și cercetătorilor, universitarilor și doctorilor cărora nimic nu le place mai mult decât să-i aranjeze în sertarele unei mobile frumoase pe filosofii etichetaţi le este greu cu el. Este sofist? Nu, nu cere să fie plătit. Este platonician? Nu, nu se mulţumește cu vorbe goale și nici cu idei frumoase. Este aristotelician? Nu, nu există la el nicio urmă de enciclopedie. Este stoic? Nu, nu-și propune să înghită un cărbune aprins fără să clipească. Este epicureic? Nu, dacă-i vorba să fie discipolul unei școli; da, dacă-i vorba să găsească plăcere în micile fericiri simple și modeste pe care le oferă uneori viaţa. Este pitagoreic? Nu, nu se lipsește de came și de bobi, nu se îmbracă m şi nu crede că, poate, strămoșul său o fi fost un șacal. Este sceptic? Nu, îndoiala nu face parte dintre certitudinile sale. Este cinic? Nu, dacă trebuie să adere la principiile Cynosarghes, dar fără discuţie în această direcţie trebuie să căutăm haina care i se potrivește cel mai bine.

Nu sunt în viaţa sa extravaganţe ca ale lui Diogene sau ca ale discipolilor săi: nu se masturbează în agora, nu se pârţâie în public, nu călărește femei pe stradă, nu-și

tratează discipolii cu lovituri de băţ, nu trăiește într-o amforă, nu-l insultă pe împărat, nu arborează mantaua jegoasă ca pe un semn vanitos al umilinţei sale, nu jumulește pui pentru a arăta că Platon greșește când definește omul drept un biped fără pene, nu cere lecţii de înţelepciune peștelui care se masturbează, nu consumă carne umană, n-a cerut să-i fie dat cadavrul la câini și la păsările de pradă.

Dar el împarte cu cinicii francheţea simplă și gustul pentru adevăr, refuzul concesiilor și ironia nestăvilită, umorul usturător și linia clară a moralistului – nu a celui care face morală, ci a celui care a sondat inima oamenilor și relatează murdăria din ea…

Iată de ce, prin ce și cum este filosof. Nu ca omul unei secte, ca discipol al unui profesor, ca devotat al unei cauze, ci ca partizan care, ca Diogene și Aristip, a aflat de la Socrate că sarcina filosofului este, pentru a utiliza o formulă a lui Nietzsche, „a dăuna prostiei”[430].

N-a dus o viaţă filosofică, pentru că a văzut prea bine câţi filosofi aderenţi erau departe de a duce una… A râs de acele sisteme frumoase cu idei frumoase și cu mari și generoase proiecte predate de oameni care îşi spuneau filosofi, dar care duceau o viaţă la antipozii a ceea ce profesau. A fost un spectator al sectanţilor și a conchis că orice școală este o închisoare, că filosofia nu poate fi nici dogmă și nici catehism, ci o artă de a râde de atitudini și prefăcătorii, de mituri și fabule, de legende și ficţiuni, de zei și religii.

Lucian s-a născut probabil sirian în secolul al II-lea al erei comune. Și-a păstrat toată viaţa un accent care l-a desemnat așa. Familia sa, modestă, a putut totuși să-i ofere mijloacele unei ascensiuni sociale. Pe la paisprezece ani, părinţii săi îl hărăzesc profesiunii de sculptor. Va putea învăţa meseria de la unchiul său din partea mamei și astfel îşi va câştiga rapid existenţa. În prima zi, Lucian sparge

---

430 Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă („La Gaya scienza").* Traducere Liana Micescu, traducerea versurilor Simion Dănilă, București, Editura Humanitas, 1983, aforismul 328, p. 195 *(n. t.).*

accidental o placă de marmură și fuge pentru a evita represaliile. Se întoarce la părinţii săi, tatăl său îl consolează. Merge să se culce.

În somn, visează că două femei îşi dispută destinul său: una, Sculptura, pare aspră și murdară, cealaltă, Educaţia, îi apare elegantă și foarte bine îmbrăcată. Urmează un schimb de argumente între cele două femei care doresc să obţină sufragiul adormitului. Educaţia se arată cea mai convingătoare. Lucian intră atunci în cariera intelectuală și întoarce spatele destinului care voise pentru el o profesiune manuală.

Pleacă în Ionia pentru a se forma în retorică la școala sofiștilor în care se învaţă arta de a vorbi, o artă cu care poţi să-ţi faci o carieră politică, dar și să-ţi descoperi o vocaţie pentru filosofie. La început, disciplinele nu sunt prea separate.

Deocamdată, formaţia sa îl conduce spre meseria de avocat. Are cam douăzeci și opt de ani și nu strălucește în mod deosebit la pretoriu. Orașul Antiohia în care îşi exercită meseria este în epocă un centru cultural important în care se întâlnesc păgânii și creștinii. Vechea lume care nu știe că va fi în curând caducă trăiește alături de noua lume care ignoră că ea va fi viitorul.

Probabil că dreptul îi displăcea mai mult decât arta de a vorbi, căci, abandonându-și meseria, Lucian n-o rupe cu autoritatea cuvântului. Ţine efectiv conferinţe. Călătorește atunci în Galia cisalpină şi în Italia. Îşi face o frumoasă reputaţie și câştigă bani. În Galia, obţine o catedră municipală bine plătită în care predă retorica. Arta sa oratorică este sobră și subliniază a „două sofistică” – un aticism moderat contra exceselor asianismului.

După cum scrie el în *Nigrinos sau despre cum trebuie să fie un filosof,* îl întâlneşte la Roma pe filosoful platonician Nigrinos. La un medic de ochi, spune el. Să ne amintim că anecdota nu este neapărat adevărată din punct de vedere istoric, dar că este adevărată din punct de vedere alegoric și simbolic. Trebuie să înţelegem din această întâlnire, care n-a avut neapărat loc la un autentic

medic de ochi, că Lucian era afectat de o patologie metaforică împiedicându-l să vadă ceea ce era de văzut și că întâlnirea i-a deschis ochii despre ce și cum trebuie văzut! Și-a desfăcut pleoapele…

Ce a produs această convertire? Nigrinos i-a vorbit despre cele de care trebuie să te eliberezi pentru a ajunge la fericire: onorurile, banii, puterea, luxul, moliciunea. El îi prezintă Grecia ca locul virtuţii și vieţii cinstite, al coincidenţei între cuvinte și acte; copleșește în schimb cu dispreţ Roma, pe care o descrie ca locul viciilor, al corupţiei, al calomniei, al orgoliului, al festinurilor, al adulaţiei interesate, al asasinatelor și al falsei prietenii.

Lucian se instalează atunci la Atena pe care o admiră pentru viaţa intelectuală. Pune astfel capăt vieţii sale trecute și intră în filosofie. Petrece acolo vreo douăzeci de ani.

În anul 165, la Olimpia, asistă la sinuciderea filosofului Peregrinos din Parion. Consacră un dialog acelui eveniment. Peregrinos decisese să facă din sinuciderea sa un spectacol: alege momentul jocurilor olimpice pentru a se arunca într-un rug pregătit în acest scop. Lucian râde de pretenţia de a-ţi pune în scenă propria persoană a acestui om care a fost păgân, apoi creștin, apoi cinic, apoi nimic, ba chiar ceva care se înrudește cu brahmanismul…

Dacă nu-i place Peregrinos pentru atitudinile sale, în schimb îl apreciază pe filosoful cinic Demonax căruia îi consacră un dialog, „Viaţa lui Demonax”, în care biografia eroului său seamănă prin mai multe trăsături cu o autobiografie.

Demonax este un cipriot de mare familie care a urmat diverse școli fără să se oprească vreodată la una singură. A dispreţuit bunurile considerate dezirabile de către vulg și a îndrăgit libertatea mai mult ca orice; a fost sincer și drept, pur în moravuri și ireproșabil în purtare, cultivat și bun orator, sănătos la corp și la suflet, dotat cu o raţiune puternică. Părea a fi un discipol al lui Socrate; de fapt era mai mult al lui Diogene, fără a adopta totuși comportamentul extravagant al acestuia și nici a se face

remarcat prin excentricităţi. La fel, el n-a avut orgoliul prost plasat care-l însoţește atât de des pe cinicul emblematic.

Spre deosebire de Diogene care-i lovea pe cei ce doreau să-i fie discipoli, Demonax era binevoitor faţă de interlocutorii săi. îl caracteriza blândeţea cinică. Înţelesese că a afecta o postură, fie ca Peregrinos care îşi dă foc sau ca Diogene care ţine ca mantaua să-i fie găurită, înseamnă a fi încă prizonierul aparenţelor.

Lucian din Samosata actualizează deci două raporturi cu filosofia care traversează istoria filosofiei. Ea îi opune pe cei care, ca Nigrinos, se joacă de-a filosofia și care, din cauza jocului, nu sunt filosofi, celor care, ca Demonax, nu cred necesar să pară filosofi când trebuie să fie și, din această cauză, sunt filosofi cu adevărat.

Din constelaţia cinică, tradiţia a reţinut punerile în scenă excentrice, masturbarea în piaţa publică, viaţa într-un butoi, copulaţia pe străzi și insulta la adresa lui Alexandru, dar era uneori în detrimentul unei gândiri trăite real și în profitul unui teatru spectaculos. Tot așa cum adevăratul dandysm econom isdșle postura și afectarea pentru a se cantona într-un dandysm al existenţei și nu al aparenţei, la fel adevăratul cinism, cel al lui Demonax ca și cel al lui Lucian, constă într-un cinism al existenţei și nu al aparenţei. Cel care nu pare a fi este cel mai mult, în timp ce acel care pare a fi este cel mai puţin. Acest cinism blând este de o radicalitate mai mare, pentru că face mai puţin zgomot, evită tumultul și gălăgia, dar forează adânc pentru a depune acolo încărcătura râsului care pulverizează.

Nimeni nu l-a văzut niciodată pe Demonax mânios, strigând, înjurând, insultând, înfruntând, agresând. Mustra viciile vicioșilor, dar îi ierta în secunda următoare. Considera că, asemenea medicului care îngrijește o boală fără a se enerva contra bolnavului, tot așa filosoful trebuie să vindece sufletul bolnav fără a împovăra persoana atinsă. Îi readucea la raţiune pe oamenii avuţi, fără ură și dispreţ. Nu exista la el nici desconsiderare și nici aroganţă. Iubea

pacea, calmul, moderaţia.

Prietenia fiind pentru el cel mai mare bine, singurele lucruri care-l puteau afecta și-i cauzau supărare erau boala sau moartea prietenilor săi. N-avea prietenia selectivă și îngustă, ci o oferea unui mare număr de semeni, considerând că numai irecuperabilii trebuie îndepărtaţi.

Ca numeroși filosofi cărora le plăcea mai mult libertatea decât ascultarea, a trebuit să înfrunte procese de ateism. I se reproșa că nu face sacrificii și că nu este iniţiat în niciunul dintre cultele care bântuiau pe vremea sa. Și-a apărat poziţia cu elocinţă și severitate. A reușit să-și salveze capul.

Nu suporta ca filosofii să nu fie la înălţimea învăţăturilor loradică plasa disciplina la nivel înalt, pretinzând ca teoria să fie urmată de o practică existenţială. Cum să nu găsim în această teză matricea blândei gândiri cinice și ironice a lui Lucian?

Celor care se îndoiesc că Lucian din Samosata a fost altceva decât un satiric, un comic, un ironic, un umorist, un pamfletar, li se poate răspunde că a critica filosofii pentru că nu simt filosofi este de-ajuns ca să întemeieze o filosofie: cea care pretinde să nu te amuzi cu ea, ci s-o onorezi.

În „Filosofii la mezat”, el îşi bate joc de un epicureic amator de dulciuri, în timp ce laudă meritele austerităţii și sobrietăţii alimentare ale înţeleptului invitat de a se mulţumi cu pâine și apă și cu nimic altceva; îşi râde de im stoic trist și prost ras preocupat de ceea ce depinde de el și care, într-un limbaj abscons și formal, strălucește în silogisme cu care îl transformă pe cumpărătorul său potenţial în piatră și pe care îl retransformă în om; îl ridiculizează pe scepticul care nu știe nimic despre nimic, dar care este sigur și convins că nu știe nimic. Lucian opune acestor filosofi care se joacă de-a existenţa bunul simţ al oamenilor din popor, „vieţi de oameni nepricepuţi, de meșteșugari și de oameni de rând”[431].

---

431[164] „Filozofii la mezat", în Lucian din Samosata, *Scrieri alese.* Traducere și note de Radu Hâncu. Introducere de Petru Creția, București, Editura de Stat

Reîncepe în „Ospăţul lui Alciphron” unde se vede un stoic sforăind sub efectul vârstei și al îngrășatului; un epicureic care o strânge amoros pe cântăreaţa de la liră; un pitagoreic care fredonează versurile profesorului; un cinic care încearcă s-o violeze pe cântăreaţă. În altă parte din opera sa, filosofii iau somptuoase dineuri în oraș, se bat pe străzile cetăţii, frecventează lupanarele, cer să li se plătească lecţiile.

Într-o perioadă decadentă ca a sa, practica filosofică este de asemenea decadentă… Cum ar putea disciplina să evite prăbușirea lucrurilor din epocă? Stoicii nu sunt sau nu mai sunt filosofi, ca și epicureicii, sofiștii, scepticii sau, mai rău, este o opţiune filosofică. Metafilozofia este una dintre modalităţile filosofiei.

Există o filosofie pozitivă a lui Lucian, în faptul că are drept tropism demascarea imposturilor și a impostorilor, a șarlatanilor și a vânzătorilor de iluzii. În „Cum trebuie scrisă istoria”, el îi biciuiește pe istoricii mai puţin preocupaţi de fapte și de adevăr, pe care le falsifică uneori, pentru a fi pe placul celor puternici.

Îi atacă de asemenea pe oratorii atenţi doar să facă discursuri frumoase într-un mod formal, fără a da atenţie la ceea ce spun. Aceștia dispreţuiesc și ei adevărul și nu scontează decât pe eficacitatea oratorică.

Îi blamează și pe filosofii atinși de același rău. Cei pentru care filosofia este o joacă de copii care permite exhibarea narcisistă a contorsiunilor retorice, a peroraţiilor obscure, a bufoneriilor sofistice, a dezinformărilor, precum magicienii care scot iepuri conceptuali din pălării găurite.

Îl găsim în fine, bineînţeles, critic al religiilor, al cultelor, al superstiţiilor. Neagă providenţa. Nu cruţă nimic: magie, teozofie, misticism, demonologie, culte cu mistere, sincretism, dar și creștinism. Atacă sacrificiile din liturghia păgână, credinţele în viaţa de dincolo, practicile funerare obișnuite, vindecările supranaturale, credinţa în miracole.

---

pentru Literatură șl Artă, 1959, p. 114 (». /.).

Îl vedem criticând minciuna și mincinoșii în „Amantul înșelător sau incredulul”, dar și, în această ordine de idei, pe cei care anunţă minuni și rostesc oracole, apoi profită de credulitatea adulţilor comportându-se ca niște copii.

În „Alexandru sau profetul mincinos”, el pune în scenă un șarlatan care folosește magia pentru a abuza de credulitatea oamenilor și a le sustrage bani. Alexandru pregătește obiecte destinate să-i facă să creadă că dispune de puteri supranaturale. Le ascunde, se preface că le descoperă și trece drept dotat cu puteri extraordinare. Lumea vine de departe pentru a-l vedea, el organizează un cult al persoanei sale, se îmbogăţește: „[…] cetatea se umplu de oameni care îşi pierduseră minţile și simţirea, de nici nu mai păreau că-s oameni ce se hrănesc cu pâine, ci niște biete oi, de care nu se deosebeau decât prin înfăţişare”[432]. Lucian afirmă că ar fi trebuit un Democrit, un Metrodor sau un Epicur pentru a demonta aceste escrocherii și a-l înfunda pe impostor. Nu și-a ales la întâmplare filosofii.

Lucian i-a cunoscut pe creștini. Le ridiculizează și lor secta: este o prostie ca multe altele. Suntem în secolul al II-lea a ceea ce va deveni era creștină și nu-și poate imagina că acea sectă care, deocamdată, îşi manifestă ostilitatea faţă de Roma, va ajunge o religie care se va bucura să dispună într-o zi, prin Constantin, de autoritatea imperială. O găsește atunci inofensivă…

Celsus, care i-a fost prieten, a scris *Contra creștinilor* de o violentă eficacitate: el spune despre Iisus că a fost o ficţiune elaborată plecând de la un personaj istoric șef de sectă; el adaugă că morala creștină este un colaj de principii din înţelepciunea păgână; el afirmă că seduce pe cei săraci cu duhul, pe inculţi, pe necioplţi; atrage atenţia cititorului asupra faptului că acești creștini sunt un ferment de distrugere a Imperiului prin refuzul lor de a subscrie la religia civică imperială; a văzut de asemenea că ei dispuneau de mijloace de a face să cadă puterea sau de a o limita. Cartea sa a fost distrusă. Dar creștinul Origen,

---

432 [I]’’’ „Alexandru sau profetul mincinos", *ibid.,* 15, p. 515 (h. /.).

care l-a citat atât de mult într-o lucrare destinată să-l critice *(Contra lui Celsus),* a salvat paradoxal aproape totalitatea lucrării…

Pe la șaizeci de ani, infirm, sărac, Lucian acceptă un post important în administraţia Egiptului nu fără a fi biciuit odinioară acest mod de a proceda într-un dialog intitulat „Despre cei ce sunt în solda celor mari”… întoarce loviturile celor care îi înapoiază argumentul că este în serviciul statului și nu al unui particular bogat. Va mai lucra acolo vreo cinci ani.

Pe la anul 175, se întoarce la Atena și îşi reia activitatea de conferenţiar itinerant. Deși se prezintă îndurerat de ani, îl descoperim tată de familie – cu un băiat.

Nu știm nici cum și nici când a murit. Se spune că a fost devorat de câini – dar și aici anecdota informează că ar fi pierit suportându-și consecinţele faptelor sale: un cinic mâncat de câini, animalele sectei, iată ce frumos miroase conștiinţa profesională. N-ar mai fi lipsit decât ingerarea unei caracatiţe pe jumătate fierte pentru a desăvârși tabloul cinicului blând…

Dacă ar fi s-o spunem într-un vocabular modern, Lucian se dovedește un raţionalist care nu subscrie la nicio ficţiune implicând arierlumi – ceea ce i-a determinat pe niște universitari să spună că gândirea sa teologică era săracă. Ea nu poate fi săracă de vreme ce nu există. Lucian râde de cei care au nevoie de fabule pentru a exista – asta nu înseamnă o gândire săracă, ci una puternică…

Contra lui Heraclit care plânge, Lucian din Samosata a hotărât să-l aleagă pe Democrit care râde. Această opoziţie structurează două viziuni despre lume și două moduri de a o ocupa: unul care te invită să alegi umorul și ironia, gluma și zeflemeaua, batjocorirea și bătaia de joc pentru a răspunde tragicului lumii; celălalt care îi preferă jalea, plânsul, geamătul. Dar vorba de duh merge mai departe decât vorba serioasă.

În vremea sa decadentă, cinismul blând al lui Lucian din Samosata descompune mai bine himerele și ficţiunile,

legendele și miturile, fabulele și istorioarele pentru copii decât platonismul care le hrănește, în toate epocile, ca pe tot atâtea plante veninoase. Lucian a fost un soare negru într-o lume care se întuneca.

A REFLECTA

Oglinda lui Sextius Patris

*Cum să te gândești în lume?*

În reflecţia sa despre mijloacele de a nu ceda mâniei pentru a rămâne stăpân pe sine, Seneca relatează o anecdotă privindu-l pe Sextius:

„1. după trecerea zilei, retrăgându-se pentru odihna de noapte, îşi întreba sufletul: «Ce obicei rău ţi-ai vindecat astăzi? Cărui defect i-ai opus rezistenţă? în ce privinţă ești mai bun?» 2. Va înceta și va fi mai cumpătată acea mânie care va ști că trebuie să vină zilnic în faţa unui judecător. Prin urmare, este ceva mai frumos decât această obișnuinţă de a cerceta ziua întreagă? Ce somn bun este acela care urmează după cercetarea de sine! Cât este de liniștit, de adânc și de liber, când sufletul a fost fie lăudat, fie avertizat, și, ca un observator de sine și un cenzor secret, și-a aflat propriile obiceiuri! 3. Mă folosesc de această posibilitate și îmi susţin cauza în faţa mea zilnic. După ce mi-a fost luată dinainte lampa, iar soţia mea, care de mult îmi știe obiceiul, a tăcut, îmi cercetez întreaga zi și îmi măsor din nou faptele și vorbele: nu îmi ascund nimic de mine, nu trec peste nimic. De ce să mă tem de greșelile mele, când aș putea spune: «Ai grijă să nu mai faci asta, acum te iert. În acea discuţie ai vorbit prea înverșunat: pe viitor nu te mai întâlni cu oameni nepricepuţi. Nu vor să înveţe cei care nu au învăţat niciodată. L-ai mustrat pe acel om cu mai multă libertate decât trebuia și astfel nu l-ai corectat, ci l-ai jignit: pe viitor ia seama nu doar să fie adevărat ce spui, ci și dacă acel căruia i-l spui poate suporta adevărul. Un om de calitate se bucură să fie mustrat, toţi oamenii răi suportă greu un conducător»”[433]. Frumos text…

Ar fi multe de spus despre această pagină foarte

433 *De ira, op. cit.,* Cartea a treia, 36,1-3, pp. 172-173 *(n. t.).*

densă din punct de vedere existenţial: când mânia ne posedă, noi nu ne mai stăpânim, dar un filosof, care în plus este și un înţelept, vrea mai mult ca orice să se stăpânească, deci el nu se mânie; el nu trebuie să pună prea multă ardoare în discuţie, pentru că aceasta îl întărâtă pe interlocutorul pe care, prin urmare, nu-l mai poate convinge; trebuie să se asigure că adevărul este exact așa când încerci să-l faci să triumfe; dar, mai ales, să înţeleagă că unii pot fi schimbaţi pe când alţii, nu, pentru că au o fire morală slabă.

Dar ceea ce reţin eu din această pagină este detaliul dat de Seneca despre acea practică filosofică pe care convenim s-o numim „examen de conștiinţă[434]”. În întunericul camerei, când soţia sa tace, mi-l imaginez pe filosof *reflectând,* altfel spus, în sensul etimologic, îndoindu-se de el, revenind, aplecându-se, privindu-se, nu pentru a se plăcea și a se bucura de sine, ca Narcis sărutând oglinda apei pentru că se găsește atât de frumos și, din această cauză, înecându-se în ea, nu, ci pentru a se cunoaşte și a se ameliora, ca un filosof care încearcă să devină înţelept.

Această *introspecţie* trimite, tot după etimologie – a intra în tine pentru a te privi acolo –, la utilizarea oglinzii. Câteva dintre aceste obiecte trăiesc în literatura romană și servesc la educaţia morală a sinelui: astfel, într-o fabulă de Fedru intitulată „Fratele și sora” (III, VIU), fabulistul pune în scenă o fată foarte urâtă și un băiat foarte drăguţ care, punând mâna pe oglinda mamei lor, se privesc în ea; urâta se găsește urâtă, iar frumosul, frumos; nefericita, bineînţeles, se supără, recurge la tatăl său, încearcă să-l defăimeze pe fratele său pentru că a atins un obiect

434 în materie de filozofie antică, vulgata asociază această expresie ca și cea de „exercițiu spiritual" lui Pierre Hadot; dar ea se găsește *încă din 1865* la Constant Martha (1820-1895), atunci profesor suplinitor la Facultatea de Litere din Paris, în *Moraliștii sub Imperiul roman,* Paris, Hachette, 1865, p. 137: „Examenul de conștiință [sic] nu era un obicei nou: de multă vreme filozofia recomanda acest exercițiu spiritual [sic], care pare să nu fi fost practicat cu fervoare decât sub Imperiul roman". Constant Martha va deveni membru al Academiei de științe morale și politice și profesor la Collège de France. Pierre Hadot pare să nu-1 citeze nicăieri *(n. a.).*

feminin; tatăl îi ia pe cei doi copii ai săi în braţe și îi invită să folosească înţelept oglinda: pentru cel frumos, cu scopul ca viciul să nu-l facă urât; pentru cea urâtă, în speranţa că se va înfrumuseţa cu un caracter virtuos.

Găsim un alt exemplu într-o piesă de Plaut intitulată „Epidicus”:

„N-ar trebui oglinda s-o folosească omul Doar ca să-și vadă chipul și-nfăţișarea-n ea, Ci ca să-și mai privească și-n suflet uneori; (Să deie socoteală de-nţelepciunea lui) Și, bine cercetându-l, să cugete la viaţa Pe care-odinioară, în tinereţe – a dus-o, Socot că asta poate să-i fie de folos”[435].

Sau la colegul său de literatură, Terenţiu, în comedia „Fraţii” (Adelphoe), care scrie despre un personaj:

„Pe cât mă duce mintea și-i pot muștrului; Și-i pun, ca-ntr-o oglindă, în oale să se uite, şi-i tot învăţ, Demea, și le aduc aminte”[436].

Există un lung elogiu al oglinzii în *Apologia* pe care Apuleius o consacră apărării propriei sale persoane în timp ce înfrunta multe acuzaţii – printre care aceea de a avea o oglindă și de a se privi în ea cu plăcere! Să trecem peste detaliu și să reţinem acest citat care permite să datăm folosirea oglinzii filosofice la Socrateânaintea unei genealogii încă și mai vechi: „Cu toate acestea, înţeleptul Socrate, după cum se spune, cel dintâi lucru pe care îl recomanda discipolilor săi erau să se privească în oglindă cât mai des; ideea este că, acel ce e mulţumit de cum arată să nu-și compromită avantajele trupești prin rele apucături și, tot astfel, cel ce se crede mai puţin avantajat // de înfăţișarea exterioară să se dedice unui studiu serios pentru a-și ascunde urâţenia sub un caracter frumos. Așadar, cel mai înţelept dintre toţi oamenii face din oglindă un real profesor de morală!”[437]unde descoperim în același

435 Titus Maccius Plautus, „Epidicus", în *Teatru.* în românește din limba latină de Nicolae Teică, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toți, 1972, vol. III, scena III, p. 284 (h. /.).

436 Terentius Afer Publius, *Teatru. Frații.* în românește din limba latină de Nicolae Teică, București, Editura Minerva, 1976, vol. II, actul III, scena IV, p. 231 *(ii. /.).*

437 Lucius Apuleius, *Apologia (Despre magie). Despre doctrina lui Platon*

timp sursa lui Fedru.

Oglinda „sfătuitoare de morală”, iată o idee care există din vremea grecilor și îndeosebi a pitagoreicilor. Găsim efectiv această invitaţie clară în „Versurile de aur”, un manual destinat discipolilor lui Pitagora:

„Dulcele somn, nu-l lăsa să-ţi alunece lin pe sub gene, Fără să-ţi pleci încă o dată un gând către faptele zilei”[438]. „Nu lăsa somnul să-ţi cuprindă ochii, fără să fi examinat mai întâi de trei ori acţiunile de peste zi:

«În ce am greșit? Ce am făcut bine?

Ce datorie nu mi-am îndeplinit?»

Începând cu primul lucru, examinează-ţi acţiunile; apoi, reproșează-ţi răul și bucură-te pentru binele făcut”.

(versurile 40 – 44).

Înainte de stoicismul roman, acest exerciţiu este deci pitagoreicprobabil chiar înaintea lui Pitagora trebuie să căutăm o sursă orientală la această practică existenţială. Știm că filosoful presocratic a efectuat un lung voiaj în Orient – Egipt, Fenicia, Caldeea – în cursul căruia s-a impregnat cu idei care vor deveni greco-latine apoi europene.

Dar lui Marcus Terentius Varro îi datorăm o etimologie interesantă. Citim în *Despre limba latină:* „Cuvântul spectare «a privi atent» vine de la străvechiul <specio «a privi» „de care s-a folosit și Ennius: «după ce oaspetele v-a privit»; <verbul specio> i-a deosebit în luarea auspiciilor pe cei ce au *spectio* «dreptul de a lua auspicii» de cei ce nu au; încă și acum augurii, în interpretarea prevestirilor rostesc formula *avem specere,* «să se privească pasărea». Limbajul comun păstrează și acum verbe compuse cu preverbe de la *specia,* precum*: aspida* «privesc la», *conspicio* «privesc în jur», *respicio* «privesc în urmă», *suspicio* «privesc în sus», *despicio* «privesc în jos» și altele; în această categorie este și *expecto,* care înseamnă

---

*(cartea a 111-d).* Traducere, note, comentarii și îngrijire de ediție Maria Genescu, București, Editura Herald, 2016, XV, 4-7, pp. 93-94 *(n. t.).*

438 „Versurile de aur pitagoreice", în *Antologie lirică greacă, op. cit.,* p. 239 *(n. t.).*

doresc să văd. <Din specio> provin și: *specular* «privesc în toate părţile», *speculum* «oglindă», fiindcă în ea ne privim chipul, *specula* <loC de unde privim, *speculator* cel pe care-l trimitem înainte spre a privi atent ceea ce vrem. De aici vine și *specillum* «sondă», cu ajutorul căreia ne ungem ochii cu care privim”[439]. Fiecare poate termina lista și înţelege că a specula provine de asemenea din această familie de cuvinte.

A privi în oglindă înseamnă deci a *specula,* ceea ce limba franceză redă bine prin cuvântul cu dublu sens: a *reflecta.* Există într-adevăr o accepţiune optică pentru a desemna capacitatea de a trimite o imagine cu instrumentul în discuţie; dar de asemenea o definiţie filosofică provenind din această etimologie și presupunând că, ajutaţi de această operaţie de flexiune asupra sa, se obţine o perspectivă asupra sinelui care este și o imagine a sinelui, plecând de la care o lucrare existenţială este posibilă.

Așa cum s-a întâmplat de mai multe ori, această gândire greco-orientală se aclimatizează la Roma cu Cicero, într-un pasaj din „Cato sau Despre bătrâneţe”, filosoful pune în gura lui Cato cel Bătrân: „După obiceiul pitagoreicilor, ca să-mi exersez memoria, îmi rememorez seara tot ce-am spus, am auzit sau am făcut în fiecare zi”[440]. Este, se pare, prima ocurenţă latină a acestei tehnici. Suntem în secolul I înaintea erei comune.

Nu ne-a rămas niciun text al lui Pitagora, a cărui învăţătură era orală și, mai mult decât atât, esoterică. Nu există deci decât sentinţe izolate, fragmente smulse din texte, bucăţi risipite, comentarii care constituie o imensă manta găurită în care s-au înfășurat un mare număr de istorici sau de filosofi, foarte adesea în contratimp. Astfel Diodor din Sicilia, lamblicos, Porphyrios, Aristoxenos consideră că exerciţiul spiritual al examenului de

---

439[w] Marcus Terentius Varro, *De lingua latina,* VI, VIII, 82. Traducere din limba latină de Mihavht I’ahtsdilv *(n. I,).*
*d'K*

440 în *op. cit.,* vol. III, XI, 38, p. 123 (h. *t.).*

conștiinţă nu vizează decât fortificarea memoriei!

Dar, din câte știm, îndemnul pitagoreic funcţionează în doi timpi: mai întâi, el presupune *un efort de memorie teoretică* prin care se prezenţifică principiile sectei filosofice înainte de a judeca; apoi, în lumina acestor doctrine, ea propune *o practică a examenului de conștiinţă.* Deci este vorba aici despre o dialectică între teorie și practică, principii și acţiuni, filosofie și viaţă, ceea ce trebuia făcut și ceea ce a fost făcut.

Acest exerciţiu spiritual traversează secolele, fiind gândit ca o muncă destinată să fortifice memoria pur și simplu, în timp ce el este de fapt o iluminare a realului de către idee în perspectiva unei educaţii a sinelui care presupune mai multe momente: stabilirea unei liste; examinarea ei; punerea în perspectivă a practicii și a teoriei; măsurarea distanţei dintre cele două lumi; evaluarea a ceea ce mai rămâne de realizat pentru a ne apropia de înţelepciune; propunerea unei direcţii pentru acţiunea din ziua următoare.

Nu este, deci, niciun scop mnemotehnic la pitagoreicii care n-au vrut să-și cultive memoria ca să ajungă mai ușor la cunoaşterea vieţilor anterioare, de vreme ce credeau în reîncarnare, ci o metodă care solicită memoria cu scopul de a convoca principiile pentru a judeca viaţa cotidiană obișnuită în perspectiva unei ameliorări a sinelui.

După Cicero, Seneca reia acea idee veche pentru a-i da un suflu nou, în secolul întâi al erei comune. Am văzut că o are de la Sextius. Cine era acest filosof? Quinti Sextii Patris este întemeietorul școlii sextienilor la Roma. În *Naturales quaestiones,* Seneca scrie: „Noile grupuri sextiene, începute în mare avânt cu forţe noi, romane, s-au stins”[441]. Cum naiba de nu știm mai multe despre acest subiect?…

Ce știm despre acest om? Că refuza onorurile. Foarte concret, Caesar i-a propus laticlava, care distingea clasa

---

441 *Naluralcs qtiiuvlioiie», <>;». rll,,* ( 'arlea a șaptea, XXXII, 2, p. 164 *(n. t.).*

senatorială, dar el a refuzat-o considerând că viaţa sa trebuie să fie consacrată căutării înţelepciunii. Plutarh scrie: „După cum se spune, romanul Sextius, renunţând la cinstirile și funcţiile înalte din cetate, din pricina filosofiei, însă, pe de altă parte, suportând anevoie faptul de a filosofa și, la început, având dificultăţi de raţionament, era cât pe ce să se arunce de la un etaj”[442]. De la primul etaj, se riscă mai mult entorsa decât moartea…

Seneca precizează că, după o masă, invitaţii au citit o carte a lui Quintus Sextius Patris, Tatălo precizare care presupune că avea un fiu răspunzând aceluiași nume. Cu privire la acest filosof, el îi spune interlocutorului său că este vorba de un „mare om, crede-mă, și, oricât ar tăgădui-o el, un stoic”[443] – de fapt este un stoic fără ca el însuși s-o știe… Mai spune: „Câtă forţă la dânsul, zeilor buni, cât suflet! N-ai să găsești asta la toţi filosofii. Operele unora dintre cei care au un nume vestit sunt fără viaţă. Pun probleme, le întorc pe toate feţele, taie firul în patru: nu înalţă sufletul, fiindcă n-au suflet. Citindu-l pe Sextius, vei spune: «E plin de viaţă, e puternic, e liber, se-nalţă deasupra omului obișnuit; când las din mână cartea, plec deplin încrezător în mine»”[444].

Sextius a fost profesorul lui Seneca. Ce preda? Vegetarismul. Nu cu lista de argumente a pitagoreicilor atenţi la transmigrarea sufletelor în diversele corpuri vii pe care trebuie deci să le respectăm ci, deoarece consumul de carne presupune pasiuni incompatibile cu înţelepciunea: cruzimea în uciderea animalului, îngroşarea sângelui și generarea senzualităţii care urmează, incapacitatea de a ne hrăni cu fructe și legume, cu produse lactate și brânzeturi, cu pâine și apă pe care natura le dă pur și simplu pentru a-i revigora pe oameni. Apăra ideea unui suflet imaterial și insesizabil care-l instalează efectiv într-o altă categorie decât aceea a stoicilor tradiţionali.

---

442 „Cum să-și cunoască cineva progresele în virtute", 5, 77 D-E. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

443 *Scrisori către Lucilius, op. cit.,* V, LXIV, 2-3, p. 160 *(n. t.).*

444 *Loc. cit. (n. t.).*

Unii, sprijinindu-se pe această ultimă informaţie, fac din el un neopitagoreic. Se știe de asemenea că Sextius a mers poate la Atena în tinereţe, că scria în greacă, că era apreciat de Caesar și că școala sa a avut patru discipoli printre care fiul său – nimic altceva.

După Cicero și Seneca, examenul de conștiinţă ca exerciţiu spiritual reapare la Epictet – dar sub formă parodică. El face un portret de oportunist universal, intemporal, intempestiv, contemporan al tuturor secolelor: „Acesta, sculându-se de cu zori, caută pe cineva din palat pentru a-l saluta, pentru a-i adresa o vorbă bună, pentru a-i trimite un dar, gândindu-se cum să-i dea satisfacţie dansatorului, cum să-i fie pe plac unuia, ponegrindu-l pe altul. Ori de câte ori se roagă, pentru acestea se roagă, iar când face un sacrificiu, pentru acestea sacrifică. Spusa lui Pitagora: «Somnul să nu se prindă de ochii obosiţi!» la asta s-a referit. «Unde am greșit?» în privinţa lingușirii lor. «Ce-am făcut?» Te-ai purtat cumva ca un om liber, ca unul bine crescut? Iar de-ar găsi ceva de felul ăsta, îşi face sieși reproșuri și se acuză: «Ce ţi-a venit să spui asta? Nu puteai să minţi? Până și filosofii afirmă că nimic nu te oprește să spui o minciună». Tu însă, dacă, la drept vorbind, nu te-ai gândit la nimic altceva decât la folosirea trebuincioasă a aparenţelor, sculându-te de cu zori, cugetă de îndată la asta: «Ce-mi lipsește pentru a dobândi calmul sufletesc, netulburarea? Cine-s eu? Nu-s un biet trup, o avere, o reputaţie? Nimic din astea. Atunci ce? Sunt o fiinţă raţională». Așadar, care-s cerinţele? Regândește-ţi faptele! «De ce am neglijat cele ce ţin de un parcurs fericit al vieţii? Ce altceva am făcut decât să fiu neprietenos, nesociabil, nesimţitor? Ce n-am săvârșit din ceea ce-mi era de trebuinţă pentru aceasta?»”[445] Această metodă este o tehnică: ea poate servi răului în cazul măgulitorului sau curteanului, dar poate de asemenea viza binele la filosof sau înţelept. În toate cazurile, ea este o mașină de război reflexivă, invitând la introspecţie care permite să răspunzi

445 *Coiiversn[H.* Cartea a IV-a, VI, 31-35. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(il. I.).*

la întrebarea: *cum te poţi cunoaşte pe tine?* Iată ce constituie deschiderea unei cărări spre înţelepciune.

La origine, oglinda nu servește doar femeilor pentru a-și potrivi coafura și a-și verifica starea gătelilor. Este de asemenea un instrument util pentru observarea stelelor, deci pentru cunoaşterea cosmosului. În acea vreme, când astronomia este mai puţin o știinţă decât o poetică, astrologia este utilizată pentru prezicere. Oglinda consultă cerul și obţine o imagine a cosmosului. În *Despre Cetatea lui – Dumnezeu* (VII, 35), Augustin relatează că, potrivit lui Varro, Pitagora, tot el, poseda o oglindă pe care o orienta în direcţia lunii pentru a obţine informaţii cu care prezicea viitorul. Acest procedeu avea un nume, catoptromanţia, și un loc de origine, Persia. Bănuim că Augustin critică acest mod păgân de a interoga cerul – și că socotește mai judicios să-l umple cu îngeri, cu Arhangheli, cu Tronuri și Serafimi…

Rolul filosofului este să indice locul adecvat deţinut de om în vastitatea universului ca și tipul de relaţie pe care trebuie să-l întreţină cu acest mare Tot: partea care este fiecare se dovedește efectiv a fi un fragment intim unit cu Totalitatea. De aici necesitatea de a cunoaşte funcţionarea cerului.

Când folosirea oglinzii devine metaforică odată cu trecerea astrologiei la filosofie, alunecarea de registru nu împiedică păstrarea principiului: acest obiect, care servește la examinarea cerului în mâna astrologului, îi permite filosofului să-și propună concluziile asupra locului pe care omul îl ocupă acolo.

Prin urmare, oglinda utilizată probabil de astronomii romani (Hyginus, Manilius, Furnicus Matemus, de exemplu) este aceeași cu cele ale lui Fedru și Apuleius, Plaut și Terenţiu, Cicero și Seneca, Epictet și… Marcus Aurelius.

Căci, dacă există un om care, mai mult ca alţii, a practicat introspecţia, exerciţiul spiritual și examenul de conștiinţă, acesta este realmente împăratul stoic, despre care atestă *Gândurile către sine însuşi. 9*

Marcus Aurelius n-a fost un filosof de profesie – și cu atât mai bine –, ci un om printre oameni care a încercat să fie la înălţimea meseriei de om – și nu a funcţiei sale politice. N-a fost un mare împărat, n-a avut o domnie care s-ar putea numi filosofică, a avut slăbiciuni pe care un stoic n-ar fi trebuit să le cunoască, desigur, dar a fost mare în încercarea sa de a fi roman. Cea mai frumoasă frază a solilocviului său este, după părerea mea: „În fiecare clipă, preocupă-te cu seriozitate, ca roman și bărbat”[446]. Ce-a făcut el ca să se apropie de acest ideal?

Înţelegem că acest om, despre care Cassius Dio ne spune în *Istoria Romană* că era „de constituţie fizică slabă”[447], a putut cere stoicismului materia unei forţe care îi lipsea. Numai idiosincrazia sa se găsește deci la originea acestei transformări a stoicismului agresiv al lui Seneca într-un stoicism al blândeţii pe care îl încarnează la perfecţiune. Marcus Aurelius a fost omul care a ridicat la Roma un templu Bunătăţii – ceea ce dovedește că avea un suflet mare și frumos, dar nu prevestește un mare împărat… Nu-i nimic, este mai bine să duci o viaţă frumoasă ratând Imperiul decât o viaţă urâtă reușindu-l. Cel mai bine ar fi fost bineînţeles o viaţă frumoasă reușindu-l. Dar nimeni nu-i obligat la sfinţenia păgână!

Să citim aceste *Gânduri către sine însuși.* Ni-l imaginăm pe Marcus Aurelius la marginile Imperiului, sub campamentul său imperial, atotputernic peste armatele sale, dar singur în lume, monarh absolut în limitele *imperiumului,* dar singularitate fragilă, bolnavă, suferindă. Șeful statului este în vârf, omul adeseori jos de tot Filosoful încearcă să-l încurajeze pe cel care renunţă și să-l coboare pe cel care ar putea să se creadă un împărat – „Fii atent să nu devii un Caesar”, scrie el[448]… Omul, filosoful, principele simt în aceste cugetări trei instanţe în tensiune: scrisul permite fiecăruia dintre cei trei să-și găsească locul, vizând obţinerea unui echilibru.

---

446[179] Marcus Aurelius, o/», *cil.,* II, 5, p. 85 (». /.).

447 Cassius Dio, *<>/>. cil.,* LXXI, I, vol. III, p. 340 *(n. I.).*

448 Marcus Aurelius, *op. cit.,* VI, 30, p. 187 (n. t.).

Pe câmpia rece a ceea ce este astăzi Slovacia, pe malurile Dunării, în Austria, Marcus Aurelius monologhează. El gândește, deci scrie; scrie, deci este. Astfel se construiește și se clădește piatră cu piatră o „cetate interioară”, un edificiu făcut din forţa și din voinţa căruia devine inexpugnabil.

Marcus Aurelius scrie: „Caută pentru ele retrageri la ţară, pe malul mării, în munţi; și tu obișnuiești să-ţi dorești cu ardoare asemenea locuri. Dar tot acest lucru e cât se poate de prostesc, pentru că îţi este permis să te retragi în tine însuţi în orice clipă dorești. În niciun loc nu se poate un om retrage mai liniștit și mai lipsit de griji decât în sufletul său, mai ales cel care are în interiorul lui astfel de valori încât, aplecându-se pentru a le privi, ajunge îndată la o desăvârșită ușurare; și mărturisesc că această ușurare nu este altceva decât o bună rânduială a minţii. Dăruiește-te, aşadar, toată vremea unei asemenea retrageri și reînnoiește-te pe tine însuţi”[449].

Munca de reflecţie căreia i se dedă se deschide pe examinarea îndatoririlor sale: ce datorează el și cui (Cartea I)? Și filosoful recurge la toţi cei care l-au făcut posibil – tată, mamă, bunic, străbunic, preceptor, învăţătorii, filosofii, gramaticianul, fratele; dar și ceea ce datorează el, în mijlocul unei liste de oameni… zeilor!

Acest exerciţiu de introspecţie îl conduce la a… respinge cărţile – scriind în același timp una (II, 2 – 3)! De fapt îndepărtează știinţa livrescă interpusă între sine și sine și tulbură imaginea pe care i-o trimite probabil oglinda ontologică. Fără mediere între două instanţe ale sinelui, fără prezenţa inoportună a unui gânditor sau a unei gândiri, a unei cărţi sau a unei idei, a unei referinţe care să fie o reverenţă între partea sinelui care o examinează pe cealaltă: Marcus Aurelius vrea să fie singur cu el însuși.

Filosofia nu este deci pentru el un exerciţiu de retorică sau de sofistică – urăște aceste două moduri de a fi, de a face și de a vorbi care le plac atât de mult grecilor

449 *Ibid.,* Cartea a IV-a, 3, p. 117 (n. t.).

–, ci o propunere existenţială romană care nu are nevoie de nicio bibliotecă. Câmpul de acţiune al filosofiei nu este sala de lectură, ci câmpul de bătălie al vieţii cotidiene. El scrie: „Nu mai discuta nicidecum despre calitatea omului bun, ci fii un astfel de om”[450].

În această carte care respinge cărţile, Marcus Aurelius consemnează pe mai multe pagini fraze de meditat – Platon, Antisthenes, Euripide, Homer, Hesiod, Esop, Sofocle și un singur roman: Epictet[451]… Poate că trebuie să ni-l imaginăm dispunând de o bibliotecă urmându-l în numeroasele sale deplasări, scriind aşternându-și gândurile așa cum îi vin în minte, citind autori greci care îi furnizează subiecte de reflecţie și de exerciţii spirituale.

De unde se înţelege că a reflecta înseamnă să ai timp de a te căuta, de a te găsi, deci de a te regăsi; înseamnă să întreţii o conversaţie tăcută între sine și sine, dar sub semnul scrisului; înseamnă să îndepărtezi cărţile în căutarea ta introspectivă, dar să le alegi pentru a cugeta la ele, dacă ele constituie căi de acces către sine – la Marcus Aurelius, care i-ar putea cita pe Cicero și Lucreţiu, Seneca și Musonius Rufus, autorii de referinţă sunt greci.

Rezultă că lectura și scrisul par indisociabile de acest exerciţiu de reflecţie: nu ne naștem din nimic; tot așa cum avem o înrudire carnală pe care filosoful o omagiază, dispunem și de o înrudire spirituală faţă de care, prin citate, el îşi recunoaşte datoria.

Dar ce găsim când căutăm în străfundurile noastre? Adevărurile esenţiale în cunoaşterea de sine, a celorlalţi și a lumii, dar mai ales în cunoaşterea a ceea ce leagă șinele de ceilalţi și de lume. Prin această știinţă obţinem certitudini: ne cunoaştem pentru a ne conduce în viaţă.

---

450[m] *Ibid., X, 16, p. 303 (n.* f.).

451[IH]* Epictet a fost un filozof grec stoic. Probabil s-a născut la Hierapolis, Phrygia, dar a trăit o mare parte din viață la Roma până în momentul exilului la Nicopolis, unde a și murit. *Manualul* său va exercita o influență Importantă asupra lui Auhis Gellius și a împăratului Marcus Aurelius. Alături de acesta din urmă și de Seneca, Epictet aparține, în plan filozofic, ultimei faze a stoicismului: neoslolelsmul roman. *Vide supra (n. t.).*

*Cine sunt eu?* Un fragment din marele Tot supus morţii care este diluarea suflului ce ne constituie în marele suflu al lumii, în timp ce restul corpului, parte noroioasă și coruptibilă, regăsește pământul în care se dizolvă la rândul său, seamănul regăsindu-și seamănul. Să citim: „Durata vieţii omenești este doar un punct din vecie, substanţa vieţii, un flux care curge continuu, senzaţiile bezne, întreaga alcătuire a trupului sortită unei grabnice putrefacţii, sufletul o volbură, soarta greu de ghicit, faima, îndoielnică. Cum s-ar spune, într-un cuvânt, ale trupului simt ca o apă curgătoare, iar ale sufletului, abur și vis; viaţa este un război, popasul unui călător în ţară străină, iar faima poartă în sine ca roadă uitarea. Cine e în stare să-l călăuzească pe om de-a lungul acestui drum? Una și singura călăuză: filosofia. Aceasta însă presupune îndatorirea de a păstra geniul interior al fiecăruia departe de trufia nesăbuită, nevătămat, mai puternic decât plăcerea și suferinţa, fără să facă nimic la întâmplare, nici cu nesinceritate sau viclenie, fără să se sinchisească de ceea ce face sau nu celălalt. În plus încă, să primească toate evenimentele și tot ce i-a fost sortit, ca venite din aceeași sursă din care el însuși s-a ivit, iar mai presus de orice, să întâmpine moartea cu suflet împăcat, nu altfel decât ca pe o descompunere în elementele din care este alcătuită fiecare vieţuitoare. Și dacă pentru aceste elemente nu este deloc înspăimântător să se transforme, fără întrerupere unul în celălalt, de ce să ne îngrozim din cauza transformării și descompunerii tuturor? Căci este potrivit cu rânduielile naturii și nu este niciun fel de rău în cele ce se produc potrivit cu rânduielile naturii” 485. Trebuie deci să știm cine ne vrea și să vrem ce ne vrea pentru a ne bucura de a fi în lume în conformitate cu Natura.

*Ce sunt ceilalţi?* Adesea poveri existenţiale inerte, ca niște bucăţi de lemn care coboară pe fluviu fără nicio conștiinţă a existenţei lor. Dar prostia și stupiditatea, răutatea și gelozia, invidia și reaua-voinţă, mânia și agresivitatea, antipatia și resentimentul domnesc la cei

cărora nu le pasă a se construi ca oamenii și se mulţumesc a trăi de pe o zi pe alta, ca jucării ale pasiunilor lor. Marcus Aurelius încheie: ar fi zadarnic să ne îndurerăm că proștii sunt astfel, de vreme ce n-au avut ocazia de a înceta de a mai fi așa. Trebuie deci să învăţăm să-i suportăm. Să-i iertăm căci nu știu ce fac, iar ceea ce fac nu-i nimic de îndată ce știm de ce și cum sunt ceea ce sunt.

*Ce este lumea?* Ocazia unui imens bâlci al deșertăciunilor în care majoritatea oamenilor dorește și caută false valori: puterea asupra celorlalţi, recunoaşterea celorlalţi, onorurile, bogăţiile, banii, aparenţa, festinurile, vinurile rare, viaţa pe picior mare, reputaţia, celebritatea, gloria, notorietatea, cuceririle de alcov, plăcerea, voluptatea, totul în graba aceluia care se teme de moarte și se repede în aceste fundături ca și cum a se bucura de lume în mod dezordonat ar fi soluţia.

*Ce pot face?* Să acţionez parcă ar trebui să mor astăzi… în alţi termeni: să *prezenţific moartea,* să mă știu muritor. În cuvintele lui Marcus Aurelius: „Astfel să acţionezi, să exprimi și să gândești fiecare lucru, ca și cum ai putea să părăsești chiar în această clipă viaţa”[452]. Sau aceasta: „[…] trebuie să te obișnuiești să ai în minte numai reprezentările despre care, dacă oricine te-ar întreba pe neașteptate: «Ce gândești acum?», să poţi răspunde sincer pe loc: «cutare și cutare lucru», prin care să fie de îndată clar că orice lucru e în tine simplu și bun și demn de o fiinţă socială și nepreocupată de imagini plăcute ori, într-un cuvânt, atrăgătoare, căreia nu-i plac rivalitatea, invidia sau suspiciunea, nici alte lucruri de acest fel, pentru care ai roși dacă ai dezvălui că le ai în minte”[453]. Dar cu ceilalţi? Lucrul este simplu: nu deveni „nici tiranul, nici sclavul altui om”[454]. Provizii de drum existenţiale!

În această lume, cu ea și cu ceilalţi, mai ales cu ceilalţi, trebuie să dispunem de punctul de vedere al stelei Sirius și să considerăm lucrurile parcă am fi de pe o altă

452 IWd., n, 11, p. 89 (m. L).

453 «7JWd.,III,4,p.l01 (n. f.).

454 *Ibid.,* IV, 31, p. 131 (H. L).

planetă, altfel spus: să *relativizăm punctele de vedere.* Prin urmare, tot ceea ce pare important, esenţial, major aici pe pământ nu este nimic, dacă este văzut cu distanţa celui care știe că nimic din toate acestea nu este grav: relativizarea insuportabilului ne ajută să suportăm ceea ce deodată devine peripeţie, anecdotă. Marcus Aurelius scrie: „[...] dacă deodată, înălţându-te în văzduh, ai putea examina cu grijă lucrurile omenești și varietatea lor, gândește-te că le-ai dispreţui, putând în același timp să vezi și cât de mare este spaţiul locuit de vieţuitoarele din aer și din eter; și în plus să fii convins că, ori de câte ori te-ai ridica în văzduh, vei vedea aceleași lucruri, asemănarea și vremelnida lor. Din aceste lucruri apare trufia!”[455] Și apoi acest alt pasaj: „Contemplă de sus miile de trupe, miile de ceremonii religioase și călătoriile în orice direcţie pe vreme de furtună și pe timp liniștit și diversitatea fiinţelor care vin pe lume, trăiesc împreună și dispar. Gândește-te la viaţa trăită altă dată de alţii și la cea care va fi trăită după tine și la cea care se trăiește acum printre naţiunile barbare; gândește-te, de asemenea, câţi nu îţi cunosc nici măcar numele, câţi îl vor uita în scurt timp, câţi dintre cei care poate acum te laudă în scurt timp te vor vorbi de rău; și cum nici amintirea, nici faima, nici altceva de felul acesta nu e demn de consideraţie”[456]. A relativiza este un exerciţiu spiritual care poate fi efectuat după examenul de conștiinţă pentru a anula tulburările și afectele. A relativiza punctele de vedere, deci, dar și a *descompune ficţiunile.*

Concluzia acestei căutări existenţiale a împăratului stoic? „Trebuie, aşadar, să stai drept, nu ţinut drept”[457]. Altfel spus, trebuie să fi fost construit de ceilalţi, familiile de sânge și de minte, apoi de tine însuţi, datorită folosirii oglinzii ontologice, ca o fiinţă care va fi înţeles foarte devreme că nu suntem decât ceea ce ne facem să fim, căci nu este deloc măreţ să trăim ca niște porci care ascultă de

455 *Ibid.,* XII, 24, pp. 357-359 (h. t.).

456 *Ibid.,* IX, 30, p. 279 (h. /.).

457 *Ibid.,* III, 5, p. 103 *(li. /.)*

pântecele lor, uitând că dispunem și de un supliment de ființă care are un avantaj asupra lor: o inimă și un suflet, un spirit și o voință. Mai ales o voință și nu o dorință oarbă, căci voința este o dorință care știe încotro merge. Iar voința se reflectă în oglinda ființei, apoi se prinde de ea.

A CREDE

Puii sacri ai lui Pulcher

*Ce-ar trebui să crezi?*

La Roma nu se râde de Cartagina. Războaiele punice constituie într-adevăr identitatea, mai întâi a cetății și, apoi, a Imperiului. Se știe că bătăliile au opus romanii și africanii pe mare. Înainte de a lansa un asalt, de a începe o luptă, de a decide chiar asupra unui război, romanii consultă haruspiciile. Funcționarii cerului examinează zborul păsărilor: vin ele din stânga, prevestire rea, sau din dreapta, bun augur? Când se eviscerează un pui, se caută în mațe răspunsurile la întrebările politice serioase pe care și le pune cetatea: trebuie exterminat acest popor? Poate. Dar înaintea genocidului, ce spun intestinele găinii? Sau inima porumbelului? Sau rectul gâștei? Un firicel de sânge în târtiță și iată destinul Imperiului lăsat baltă. Lucrul ne face să ne amuzăm astăzi, dar pufnim întotdeauna în râs de credințe la distanță de un mileniu. Înțeleptul este mai întâi cel care, pe acest subiect, ca și pe altele, dispune de acest mileniu în avans.

Religia romană, zeii romanilor, iată ce curge printre degetele contemporane ca nisipul sau ca apa-n mână. Este dificil să luăm în considerare credințele unei civilizații plecând de la arierlumile unei alte culturi. Abordarea unui ținut politeist și păgân cu o corabie care este obișnuită cu tărâmuri monoteiste și iudeo-creștine se dovedește riscantă. Dumnezeul unora ne împiedică să-i vedem pe zeii celorlalți. Umbra avraamică, totuși posterioară, tulbură lumina imanentă cu care Jupiter și cu ai săi își iradiază lumea.

Profitând de una dintre acele bătălii navale care-i opun pe romani cartaginezilor, Publius Claudius Pülcher,

un amiral al flotei romane, proiectează o manevră pe mare. Pentru ca procedurile cetăţeneşti să fie respectate, consultarea haruspidilor este indispensabilă. Corectitudinea politică aparţine tuturor epocilor.

În *Vorbe și fapte memorabile,* Valerius Maximus relatează acest fapt: „În primul război punic, Publius Claudius, fiindcă intenţiona să poarte o luptă navală, ceruse auspicii, după obiceiul îndătinat și, fiindcă îngrijitorul puilor sacri l-a anunţat că puii nu ies din cuști ca să mănânce, a poruncit să fie aruncaţi în mare, spunând: «Dacă nu vor să mănânce, atunci să bea!»”[458] Acest general al Republicii romane îmi este simpatic.

Cum îi gândim pe zeii romanilor? Cine sunt ei? Cum ar trebui să fie? îi putem vedea într-adevăr fără să fim împiedicaţi de bagajul nostru iudeo-creștin? Ce relaţii întreţin ei cu oamenii? în ce mod sunt ei pe lume? Putem să-i vedem, să-i simţim, să le vorbim? Ne ascultă? Ce aud ei? Sunt capabili de sentimente, de emoţii, de pasiuni?

Căci problema cu zeii sau cu Dumnezeu nu este aceea că sunt ori nu, ci la ce-i obligă pe oameni. Puţin contează că sunt zeii totemici, cei animiști, zeii diverși și multipli ai politeismului, zeii păgânismului și ai panteonurilor popoarelor uitate sau pierdute, atâta timp cât nu-i invită pe oameni să moară în timpul vieţii lor, să urască viaţa și dorinţa, să dispreţuiască femeile și plăcerea, să-și tortureze corpul și carnea sub pretext că un asemenea holocaust le-ar deschide porţile unei vieţi eterne – când vor fi morţi…

Nu știm mare lucru despre Euhemeros, dar acest gânditor este primul deconstructor de divinităţi. Nu spune că zeii nu există, ci că sunt construiţi și fabricaţi de oameni după imaginea unui ideal spre care îşi îndreptă eforturile. Iar acest ideal nu-i altceva decât divinizarea unui mare om care a existat în mod real. Un zeu este deci un om ipostaziat ca un ideal, după ce și-a marcat timpul terestru cu fapte și gesturi notabile, cu acţiuni memorabile.

---

458[w] Valerius Maximus, *o/>. cit.,* I, IV, 3. Traducere din limba latină de Mihaela l’araschiv *(11. /.).*

Euhemeros, născut la Messina, în Sicilia, sau, mai puţin probabil, la Messena în Peloponez (pe la 340 – 260 înaintea erei noastre), a publicat o *Istorie sacră,* din păcate pierdută, un gen de utopie în care relata genealogia zeilor. Ca adesea în Antichitate, nu i se cunosc ideile decât datorită unuia sau altuia, Ennius, Diodor din Sicilia, Eusebius din Cezareea, Lactanţiu, care, prin traduceri, apoi prin adaptări sau citate, ne-au raportat fărâme: dar, la vederea ruinelor, ne imaginăm cât de mare a fost edificiul!

Povestirea este o ficţiune, un roman s-ar putea spune, în vocabularul de astăzi. Euhemeros descrie insula Panchaia din Oceanul Indian, situată la câteva zile de navigaţie de Arabia Fericită; în acel loc, societatea este divizată în trei clase: preoţii și meșteșugarii, apoi cultivatorii, în fine soldaţii și păstorii. Preoţii spun că au fost cretani instalaţi acolo de Zeus în persoană când domnea peste lumea locuită. În acea vreme, Zeus era încă om și pusese să fie gravată o inscripţie pe o stelă de aur. Diodor din Sicilia afirmă că acele inscripţii erau redactate în hieroglife. Pe acel suport, Zeus relata marele poem al lui Uranos, Cronos, Artemis, Apollo și al lui însuși care erau atunci… regi orientali! Euhemeros povestește de asemenea genealogia altor figuri. Cadmos, de exemplu, era bucătarul unui rege care a fugit cu o cântăreaţă la flaut răspunzând la numele de Armonia. Cât despre Venus, ea ar fi fost prima prostituată care a iniţiat femeile din Cipru în tehnicile sale.

De ce și cum se trece de la starea de om la cea de divinitate? Mai întâi, când ai făcut lucruri mari și frumoase în viaţă: regii, comandanţii militari, marii marinari, amiralii, întemeietorii de cetăţi, dar și, după cum am văzut, femeile care dau plăcere bărbaţilor și le învaţă și pe celelalte femei; sau: oameni care au recurs la cer pentru a-i motiva pe ai lor într-o aventură (construcţia unui oraș, combaterea inamicilor, întemeierea unei cetăţi) și al căror succes l-au făcut pe micul popor să creadă că aceia întreţineau o relaţie cu lumea celestă care i-a gratificat după ce i-a ascultat; sau, în fine: personaje generoase care,

în logica evergetismului (generozitatea privată datorită căreia sunt posibile într-o cetate lucrările publice sau jocurile), și-au arătat dărnicia și mărinimia.

Euhemeros povestește viaţa umană a zeilor: locul de naștere, viaţa, cariera, isprăvile, căsătoria, copiii, urmașii, moartea, locul unde se găsesc mormintele lorinformaţii și expuneri despre traseul unui om între apariţia și dispariţia sa.

Este Euhemeros ateu? Faţă de ceea ce ne rămâne de la el, nimic nu ne permite s-o afirmăm. Dar cuvântul conţine o capcană. El a servit multă vreme să defăimeze nu numai pe cel care nega existenţa lui Dumnezeu, ceea ce definește ateismul, ci și pe filosof care dădea o definiţie neintrând în canonul momentului. Ateul a fost multă vreme nu cel ce afirma inexistenţa zeilor sau a lui Dumnezeu, ci cel ce credea liber în el, fără aparatul religios coercitiv care-l însoţește. Când epicureicii afirmă existenţa unui foarte mare număr de zei, dar materiali și compuși din atomi subtili, ei nu neagă zeii, ci formula cristalizată de obicei în religia momentului.

Astfel încât Euhemeros nu spune: „zeii nu există”; sau: „marele Pan a murit”; sau: „zeii au murit”; sau: „zeii n-au existat niciodată” – ci: „zeii există realmente, ei n-au murit, sunt vii, dar nu sunt decât forme venerate de cei vii, care au avut o existenţă de prim rang”. Dezvăluindu-le genealogia, Euhemeros nu îi neagă, dimpotrivă, dar îi coboară din cer pentru a-i examina înainte de a-i trimite în cer unde nimic nu ne interzice să facem totul pentru a-i imita.

Încă o dată epicureicii propun oamenilor buna formulă religioasă invitându-i să devină asemănători cu zeii. Este principiul lui Epicur, este cel al epicureicilor romani care subscriu la acest punct de doctrină. Toată filosofia lor vizează obţinerea acestui unic rezultat: să devină zei, imitându-le impasibilitatea.

Zeul epicureic nu face să suferi, nici el nu suferă; este impasibil și n-are nicidecum grija de a acţiona asupra oamenilor, după cum nu-i pasă de ceea ce oamenii gândesc

despre el sau îi cer în rugăciuni.

Lucreţiu îi critică efectiv pe oamenii care-i roagă pe zei, altfel spus: care le cer să intervină în favoarea lor! El vede clar aici „superstiţia”. În orice caz: un mod nepotrivit de a-i concepe pe zei și de a întreţine cu ei o relaţie demnă de acest nume – altfel spus filosofică.

Ce înseamnă a întreţine un raport filosofic cu zeii? Mai întâi, pentru a putea avansa, să încercăm să răspundem la această întrebare simplă: ce înseamnă un zeu pentru un epicureic? Ba chiar, mai precis: ce este un zeu la Lucreţiu? Sau pentru Lucreţiu?

Problema religiei deschide *De rerum natura*; nu este întâmplător. Proiectul epicureic constă într-un prim timp: a trăi eliberat de spaima de zei; în al doilea timp: a trăi având în minte ideea unei alte definiţii a zeului decât cea care face ravagii asupra majorităţii oamenilor; în al treilea timp: a trăi fără a avea proiectul de *a* te ruga, de a-i adora sau de a-i venera pe zei, ci de a deveni tu însuţi unul dintre ei.

Dacă există, deci, realmente o religie epicureică romană, ea este exclusiv filosofică și întoarce spatele practicilor care presupun auspicii și haruspicii, rituri și sacrificii, preziceri și consultarea oracolelor, pontifi și flamini, faciali și vestale.

Un discipol roman al lui Epicur ar fi putut foarte bine să scape și el de puii sacri pentru a spune de ce stimă se bucură acele practici superstiţioase. Un intestin sau inima unei păsări de curte poate decide o expediţie contra cartaginezilor? Iată ce i-ar fi smuls filosofului roman un hohot de râs.

Primul pas: *a trăi eliberat de spaima de zei.* La vreo patruzeci de versuri după începutul poemului său, după invocarea către Venus, zeiţa iubirii, și dedicaţia către Memmius, comanditarul operei, două pasaje obligatorii pentru o asemenea operă în epocă, Lucreţiu intră în miezul chestiunii: zeii nu sunt de temut, ei nu domnesc pe pământ din cer, nu le pasă deloc de oameni, nu-i pedepsesc și nici nu-i recompensează.

Dintotdeauna, religia a generat crime și asasinate, sacrificii și sânge vărsat inutil. Și Lucreţiu dă exemple despre aceste practici funeste, printre care Ifigenia – pasajul i-a făcut să sufere pe mulţi elevi din clasele de latină.

Religia aduce anxietatea și teama: ce se întâmplă cu sufletul nemuritor după ce trupul muritor și-a încheiat cariera? Este eliberat de chinurile cărnii? Cunoaşte suferinţele unei damnaţiuni în infern? Trebuie să sc. 9 9

reîncarneze până ce o viaţă perfectă îl va elibera de această pedeapsă a metensomatozei? Intră într-un paradis în care fericirea și beatitudinea îl vor recompensa pe cel a cărui viaţă va fi fost exemplară?

Religia nu trăiește decât dând răspunsuri la aceste întrebări, pretinzând în viaţa terestră un comportament care l-ar determina pe cel care va fi în viaţa celestă. Dar această prezicere poartă cu ea mii de motive de neliniște și groază, de îngrijorare și de spaimă. Dacă, din întâmplare, am comis o greșeală într-o zi, va trebui s-o plătesc mereu în flăcările infernului? Și dacă am fost bun o dată, va fi suficient pentru a-mi câştiga paradisul pentru totdeauna? Ce cred despre aceasta zeii care nu spun nimic? *Quid* despre această geografie infernală despre care știm puţine lucruri – și acelea prin imaginaţia poeţilor şi din care nimeni n-a revenit niciodată? *Idem* despre geografia cerească!

Lucreţiu rezolvă problema cu ajutorul atomilor: materialismul său este un hedonism cu efecte puternice, un balsam ontologic, o bucurie filosofică, o beatitudine terestră și concretă. Judecaţi. Totul este compus din materie, trebuie examinată orice temere faţă de această certitudine: teroarea pe care o cauzează moartea se calmează de îndată ce știm că ea nu-i decât o reprezentare asupra căreia putem acţiona. Cunoaştem argumentul: dacă moartea este aici, nu mai sunt eu aici; dacă eu sunt aici, ea nu este încă aici; în ambele cazuri, ea nu privește prezentul meu. Prezentul, iată singura dimensiune în care trăim. Moartea nu este deci decât ideea despre moarte pe

care o prezenţificăm pe nedrept, de vreme ce numai această actualizare ne face să suferim. Motivul spaimei este în voinţa noastră: s-o respingem acolo unde este, într-un viitor care nu este prezentul meu, iată de ce balast trebuie să-mi eliberez mintea și sufletul.

Dar spaima morţii creează religia, deci zeii. Pentru că nu vrem să murim, ne inventăm figuri nemuritoare cu care ne-ar plăcea să semănăm. Prin urmare, le imităm, le rugăm chiar pentru a obţine favoruri de la ele, ajutor, sprijin, susţinere. Eroare! afirmă epicureicii. A-i solicita pe zei înseamnă a te lăfăi în superstiţie, care este prostituţia religiei adevărate. Această denaturare se vădește condamnabilă, nu-i religia adevărată.

Al doilea pas: *a trăi având o definiţie adecvată a zeilor*. Ei există, sunt materiali, constituiţi din atomi subtili și trăiesc în interlumi. Interlumile și nu arierlumile. Fizica epicureică apără ideea unei pluralităţi de lumifizica modernă o numește univers multiplu, confirmând prin această ipoteză antică…

Între aceste lumi, în spaţiile dintre aceste lumi, se găsește locuinţa zeilor:

„Limpede văd ce simt zeii, tihnitele lor locuinţe Ce nu le zguduie vântul, nici ruperi de nori nu le scaldă. Nici de-ai zăpezii albi fulgi împietriţi de un frig ce te taie Nu-s pângărite, d-n ved le cuprinde eter fără nouri şi însorite surâd scânteind în șuvoiul de raze. Firea de toate le dăruie și niciun lucru vreodată Nu poate-o clipă s-atingă a inimii pace deplină. Dar nicăierea nu văd Acheronul cu negrele-i hăuri, Nici mă oprește pământul, adânc să pătrund cum în spaţiu, Sub ale mele picioare, se înfăptuiesc orice lucruri. Și la priveliștea asta zeiască plăcere mă prinde, Se înfioară al meu suflet, căci firea, de tine silită, Smulsă din văluri sentinde oriunde deplin lămurită” 493.

Aceste interlumi fac parte din lume: sunt spaţiile dintre lumi, dar *în univers*. În schimb, arierlumea monoteistă este dincolo de lume, în partea cealaltă a lumii, un *după univers* care nu mai este universul.

Interlumile depind de fizica epicureică; arierlumile,

de metafizică, de după-fizică, de o antilume în care totul este posibil – inclusiv zeii geloși și răi, răzbunători și vindicativi, omnipotenţi și omniscienţi, judecători și călăi.

În doctrina epicureică, zeii sunt impasibili, vii, nemuritori, preafericiţi; nu le pasă deloc de oameni și de treburile universului; sunt fără dorinţe, fără pasiuni, fără afecte, fără emoţii; nu cunosc nici im necaz personal, nu cauzează niciun necaz oamenilor, căci a face rău nu este decât un răspuns la un rău primit; au drept singură grijă de a se dărui virtuţilor și nu admit decât ceea ce le fortifică beatitudinea, în timp ce îndepărtează tot ce-o poate tulbura; sunt indestructibili pentru că sunt inaccesibili la distrugere, sunt deci nemuritori – cunosc ataraxia, absenţa de tulburare, care este exact ceea ce trebuie să caute și să obţină filosoful dacă vrea să fie un înţelept:

„Tot ce îşi are prin sine fiinţă zeiască, nevoia-i
De nemurire pe ved să se bucure, n pace deplină;
Oricând ferită de griji, despărţită cu totul de ele.
De suferinţă lipsită, de orice primejdii scutită.
Tare prin însăși puterea-i, de noi neavând trebuinţă.
Nici nu-i prin slujbe atrasă, dar nici de mânii nu-i atinsă” 494.

Mai departe, Lucreţiu scrie și aceasta cu privire la lăcașul zeilor:

„Nu-i cu putinţă, de asemeni, să crezi că-n întinderea lumii

Zeii îşi au undeva locuinţele lor cele sfinte, Căci a zeităţilor fire e gingașă, mult depărtată De ale noastre simţiri, de-abia mintea putând s-o conceapă.

Dar dacă scapă atingerii, dacă ea scapă lovirii, Nu va atinge nimic din tot ce noi știm pipăibil: Ceea ce nu e atins, e firesc ca nimic să n-atingă.

Iată de ce-s locuinţele zeilor mult osebite
De ale noastre: sunt gingașe ca și făptura lor însăși.

Toate ce-ţi spun, mai încolo pe larg îţi vor fi dovedite[459].

Dar n-o va mai face… Dovada, pentru cei care cred

459 *Ibid.,* V, v. 146-155, p. 182 (»/. /.).

că *De rerum natura* este o operă neterminată, este acest vers: Lucreţiu ar fi anunţat ceea ce se va fi găsit fie în partea pierdută, fie în partea pe care ar fi scris-o, dar pe care moartea – probabil de ciumă, pentru că lucrarea se termină cu o descriere de ciumă –, l-a împiedicat să versifice. Alţii consideră că Lucreţiu n-avea de ce să zăbovească asupra teologiei epicureice, de vreme ce proiectul său era pur ştiinţific; dar, atunci, de ce să anunţe ceva ce nu avea intenţia să respecte? îl consider un poem neterminat sau trunchiat de timp. O concluzie, după ordinea exerciţiului retoric, n-ar fi lipsit unui asemenea poem –, dar ea lipsește.

Al treilea pas: a *trăi în așa mod încât să devii tu însuţi un zeu.* Iată proiectul epicureic, care este mai mult sau mai puţin cel al întregii filosofii antice. Cum să-l realizezi?

Lucreţiu a citit probabil sau a auzit vorbindu-se despre teoria lui Euhemeros. Căci cum să înţelegi altfel genealogia sa materialistă și istorică despre zei?

„Care-i pricina ce-n lume la mari seminţii răspândit-a
Cultul divin și umplut-a cetăţile toate cu-altare,
Ce s-a ngrijit ca solemne jertfiri să se crânduiască şi să-nflorească
și-acum în puternice ţări și orașe,
Astfel că-nrădăcinată-i la oameni și-acum o groază care ridică oriunde în lume noi temple,
silindu-i Pe muritori să se-ndrepte spre ele în zile de slavă,
Nu e prea greu să se dea lămuriri pentru toate prin vorbe.

Chiar de pe-atunci muritorii vedeau și în starea de veghe
Feţele mult minunate-ale zeilor, dar mai cu seamă
Toate acestea în vis s-arătau în mărimi uimitoare,
Deci i-nzestrau cu simţire, căci omul avea nălucirea că îşi și mișcă al lor corp, că rostesc și cuvinte trufașe, în armonie
c-un trup prea frumos, cu puteri uriașe.
Viaţă de ved le dădeau, căci o faţă mereu înnoită
Fără-ncetare venea sub aceeași aidoma formă.
Toţi socoteau, de altfel, că fiinţe cu-atâta tărie
N-ar fi putut fi învinse de nimeni, oricât de puternic,
Apoi credeau că aceștia-i întrec cu a lor fericire,
Nimeni fiind dintre ei chinuit de-ngrozirea pieirii, şi, de

asemeni, vedeau ei în vis cum de zei împlinite-s Mari, numeroase minuni făr-a ști ce e caznă și trudă. Mai mult, sistemul ceresc le-apărea într-o ordine-anume, Iar cele patru-anotimpuri în cerc revenind pe-a lor cale, Fără să poată-nţelege pricina din care-s făcute, Deci o scăpare aveau: dădeau totul pe-a zeilor seamă, închipuindu-și că semnul zeiesc le și-ntoarce pe toate. Statorniciră în cer locuinţe și temple divine, Căci ei pe boltă vedeau cum aluneca soare și lună, Ziua cea dulce și noaptea și stelele reci ale nopţii, Torţe în bezne hoinare și flăcări pe cer zburătoare, Nouri și rouă și ploaie, zăpadă, vânt, trăsnete, piatră, Iuţi vijelii, uriaș bubuit ce de sus ameninţă" 496.

Dar, dacă zeii au fost astfel construiţi de oameni *în trecut,* de ce naiba nu s-ar putea construi alţii asemănători *în viitor?* Ceea ce a fost ar putea să mai fie încă, iar legea, care conducea trecerea marilor oameni remarcabili la producerea de divinităţi, rămâne aceeași.

În acest spirit trebuie să ne gândim la epicureismul trăit aproape zece secole în comunităţi filosofice pe malul

Mediteranei-Philodemos din Gadara (în vechea Sirie din secolul I înaintea erei noastre) sau Diogene din Oenoanda (în vechea Asie Mică din secolul al II-lea era noastră). Etimologia cuvântului „religie" ne învaţă relaţia, legătura din nou*religare.* O eroare de paralaxă adaugă ideea că această relaţie ar lega oamenii între ei este o confuzie postmodernă care a uitat Natura sau se străduiește s-o dispreţuiască, s-o nege, s-o înlăture.

Căci această religie leagă oamenii *cu Natura,* deci cu Cosmosul, nu *între ei* în limitele înguste ale Cetăţii. Ea nu este un îndemn local la iubirea aproapelui, ci o practică universală ieșită din cunoaşterea naturii și a ordinii lucrurilor, pentru a-și găsi acolo locul său în congruenţă. Religia epicureică nu este o morală umanistă și antropocentrică (cum crede epoca noastră incapabilă de spiritualitate…), ci o fizică materialistă și cosmogonică.

Iată din ce motive proiectul lucreţian, ştiinţific, fizic, atomist, materialist, nu îndepărtează religia în absolut, ci doar religia rea – cea pe care o numește „superstiţie",

altfel spus proasta folosire a zeilor, folosirea celui care renunţă, roagă, cere și îngenunchează.

Secole de interpretări ale acestei gândiri atomiste ne-au împiedicat să citim și să înţelegem ce propune cu adevărat epicureismul: de la Părinţii Bisericii la vulgata marxistă trecând prin filosofia Luminilor, de la rădăcinile sale renascentiste la lăstarii săi socialiști, s-a făcut din gândirea epicureică o armă de război contra creștinismului, o filosofie raţionalistă opusă obscurantismului iudeo-creștin. Desigur, textele au făcut posibilă această folosire.

Dar înseamnă a uita incontestabila dimensiune religioasă a acestei înţelepciuni materialiste trecute sub tăcere mai mult de două milenii, căci o *spiritualitate materialistă,* dacă nu o *religie atee,* iată ceea ce nu intră deloc în cadrele mentale ale filosofiei occidentale dominante.

Însă această religie atee, care leagă oamenii cu cosmosul, ordinea materialistă a universului, face parte din epicureismul grec apoi roman. Este de-ajuns să revenim la *Despre vieţile și doctrinele filosofilor* a lui Diogenes Laertios care ne furnizează toate informaţiile ce ne permit să știm că Grădina funcţionează ca o mănăstire[460].

Știm într-adevăr că Grădina se supune monarhiei luminate a filosofului care o conduce. Amintirea lui Epicur este întreţinută cu ocazia banchetelor de comemorări ale datelor aniversare: nașterea și moartea sa; alte date care-i privesc familia și prietenii. Portretul său apare pe statui sau gravat în gemele purtate ca inel, de parcă am trăi neîncetat sub privirea filosofului, care pare astfel gata mereu să ne întrebe dacă ducem o viaţă filosofică în

460 Ar trebui să scriu lucrurile altfel, spunând că mănăstirile creștine au funcționat și continuă să funcționeze ca grădinile epicureice căci, din punct de vedere istoric, Epicur furnizează etica ascetică, dietetica dorințelor, austeritatea plăcerii sobre, înțelepciunea practică, exigența vieții comunitare, elogiul vieții frugale, obligația de a-ți trăi gândirea și de a-ți gândi viața în detaliul vieții cotidiene, comune regulamentelor interioare ale Grădinii și regulilor monastice încă de la prima regulă, cea a sfântului Benedictus de Nursia în secolul al VI-lea *(n. a.).*

spiritul școlii.

Diogenes Laertios relatează *(ibid., X,* 1 – 8): Grădina era o sectă în care Epicur se comporta ca un guru; era violent cu oricine se opunea teoriilor sau persoanei sale; a stimulat atacuri contra celor care părăseau comunitatea; era un mâncău care cheltuia averi pe hrană și vomita pentru a putea mânca din nou; a fost un personaj grosolan, un posomorât, invidios pe confraţii săi, un codoș al propriului său frate, un hoţ al teoriilor celorlalţi, un fel de paracliser din religia tradiţională care mergea cu mama sa din casă-n casă pentru a vinde purificări, un dezmăţat amator de curtezane, un curtezan al puternicilor – ceea ce, s-o recunoaştem, este prea mult pentru un singur om…

Dar această școală filosofică avea succes pe vremea sa, însă a avut și mai târziu, timp de multe secole; nu este deci de mirare că în prezenţa unei aventuri filosofice reușite se înregistrează o creștere de ură care nu se dă înapoi în faţa nimănui și nu exclude atacul *ad hotninem*: dacă acest om care face elogiul abstinenţei sexuale, al frugalităţii, al sărăciei, al sobrietăţii, al stăpânirii de sine, al austerităţii este prezentat ca un juisor, un codoș, un lacom, un coleric, un plagiator, ne imaginăm că putem descalifica ușor gândirea, descalificându-l pe gânditor. Este mai ușor să murdărești un om prin calomnii decât să-i invalidezi gândirea prin lecturi și analize. Lucru-i vechi de când lumea…

Dar între mitologia epicureismului formidabil, pentru că pune bazele marxism-leninismului viitor și, printr-un efect invers de mișcare de balansier, mitologia unui șef de bandă sectantă, care se dovedește mai puţin primul dintre raţionaliștii moderni decât ultimul dintre arhaici sunând din cornul cultelor cu mistere în mijlocul perioadei elenistice, este loc pentru o altă ipoteză: epicureismul a arătat că poate fi o religie filosofică, o spiritualitate atee, o înţelepciune practică.

Prin urmare, putem explica de ce Romei nu-i place de epicureici, nu din cauza hedonismului lor –, orașul lui Apicius, al lui Petroniu și Juvenal a văzut și rele mai mari –,

ci pentru că *religia civică* pe care o predică drept garanţie republicană găsește în această *religie individuală* o otravă puternică, subminând fundaţiile cetăţii. Toate atacurile, numeroase, pe care Cicero le stimulează contra epicureismului, dar și cele ale lui Seneca, care nu uită totuși să-l citeze abundent pe Epicur cu reverenţă în *Scrisorile către Lucilius,* îşi găsesc sensul în această ipoteză: cel care propune cuiva, bărbat ori femeie, tânăr sau bătrân, bogat sau sărac, sclav sau cezar, patrician sau plebeu, de a deveni asemănător cu zeii se expune riscului unei îngrozitoare separări de cetate; el ţine lecţii despre zei falși – cum i s-a reproșat lui Socrate, care a plătit-o cu viaţa…

În *Contra lui Colotes,* Plutarh relatează o anecdotă interesantă. Filosoful epicureic Colotes îl ascultă pe Epicur care ţine un discurs despre natură – este de fapt epicentrul filosofiei sale, inima nucleară a gândirii sale… Colotes este subjugat de pertinenţa cuvântării. Se aruncă atunci la picioarele filosofului – care îi răspunde următoarele: „Ca și cum te-ar fi umplut de un respect religios, cele spuse atunci de mine și-au produs o dorinţă peste fire de a mă îmbrăţișa, cuprinzându-mi genunchii și de a săvârși întregul ritual obișnuit de luare a mâinii, conform actelor de venerare și de rugă la adresa anumitor persoane; «făceai, aşadar», spune el, «ca la rândul meu să te consider sacru și să te venerez pe tine însuţi»”[461]. Zău că trebuie iertaţi, reia Plutarh, cei care spun că ar da totul pentru a putea contempla un tablou reprezentând acest nobil spectacol al unuia aruncându-se la picioarele celuilalt pentru a-i săruta, și al celuilalt care-l imploră și se prosternează în compensaţie! Totuși, oricât de bine aranjat ar fi fost acest omagiu religios de către Colotes, el n-a recoltat fructele pe care le merita; de fapt, în loc să fie proclamat înţelept, Epicur spune numai: „Urmează-ţi drumul, spuse <Epicur>, fiind lipsit de stricăciune în ochii

461 „Adversum Coloten", 1117 B-C. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n.* f.).

mei, și consideră-mă și pe mine lipsit de stricăciune!”[462]

Ce spune acest text? Mai multe lucruri. Primul este că suntem departe de secta în care unui guru i s-ar săruta picioarele cu satisfacţie… Scena fiind relatată de Plutarh, de o sensibilitate mai degrabă platonidană, într-un dialog atacându-l pe Epicur și pe epicureici, ea nu apare într-adevăr ca o acuzaţie contra profesorului din Grădină, dimpotrivă.

Căci, al doilea lucru, el arată mai degrabă pe un profesor din descendenţa lui Socrate care stimulează și pune întrebări, examinează și conduce, spre deosebire de un șef de sectă care dă lovituri și dispreţuiește, primește temenelele discipolilor săi și se bucură de servitutea lor.

Și, apoi, al treilea lucru, cel mai important: Epicur îi spune lui Colotes că tot ceea ce crede al doilea că vede la primul, vede și primul la al doilea. Din ce motiv? Pentru că filosoful din Grădină îşi propune de *a deveni asemănător cu zeii,* făcând totul pentru a ajunge la impasibilitatea lor, ceea ce le propune, de asemenea, filosofilor din Grădină: egalii săi în căutarea adevărului.

Această religie filosofică, această înţelepciune care îi unește pe oameni cu ordinea cosmosului dispune de o ceremonie care este… banchetul! O Cină păgână în cursul căreia se realizează comunitatea ideală de prieteni în jurul unei mese frugale. Nimic comun cu orgiile de mâncăruri fine, cu adunările în care îţi umpli burta cu provizii înainte de a le vomita de-abia ingurgitate, pentru a putea reîncepe să mănânci ca un porc.

Să ne gândim la vila lui Piso, la poalele Vezuviului, în golful Neapole: într-o arhitectură care convoacă artele, mozaicul și sculptura, într-un peisaj sublim care dă spre vastitatea Mediteranei, cu produse ieșite din natura apropiată, cu peștii aduși din satul din vale, cu uleiul măslinilor în care cântă cicadele dimprejur, cu vinul podgoriilor crescute pe pantele colinelor, hrănite la soarele din Campania, cu prieteni demni de acest nume, a căror conversaţie te aduce la esenţial și îndepărtează

462 *Ibid.,* 1117 C. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (n. L).

frivolităţile, în spirit epicureic care vizează realizarea în sine a absenţei de tulburare, religia epicureică latină își găsește sensul.

În acest gen de loc trebuie să ni-l imaginăm pe Lucreţiu însuși sau pe un lector, a cărui meserie este de a citi extrase din *De rerum natura* pentru a-i educa pe comesenii care se hrănesc cu pește fript și vin alb, care se bucură de umbra produsă de bolta de verdeaţă capabilă să apere de un soare generos, care aud cuvintele filosofului spuse într-un concert de cicade dus de briza ușoară venită dinspre coastă. Iată ce înseamnă să fii asemănător zeilor, să trăiești ca ei. Nici Horaţiu, cu roza sa culeasă astăzi, nu spune contrarul.

La întrebarea: „Ce-ar trebui să crezi?”, am putea atunci răspunde astfel: singura religie demnă de acest nume este cea care ne unește cu ordinea lucrurilor care este pur și simplu materială. Particule într-o lume de particule, atomi într-o lume atomică, trebuie să jubilăm aici și acum de această îmbinare care nu se va mai repeta. Eternitatea nu este viitoare, ea este aici și acum numai s-o vrem. Zeii sunt voinţe calme pe care trebuie să le vrem. Să ne descotorosim de orătănii… Pulcher este un sfânt.

Intermediul 8

Purpura în toga lui Marcus Aurelius

*Cum să trăiești ca un roman? f*

Marcus Aurelius își propunea „să stea drept”; să stai drept, înseamnă că „trăiești ca un roman”; să trăiești ca un roman înseamnă să-ţi stăpânești afectele degradante: durerea, dorinţa, mânia, doliul, spaima. Deci un om din Roma trebuia să trăiască după ordinea raţiunilor aristocratice care-l obligau la o ţinută. Fiecare este destinat să joace un rol social care pretinde de la el o stăpânire. Roma este un supraeu.

Idealul eului, dacă trebuie să continuăm metafora vieneză, este ponderarea, altfel spus: arta de a fi întotdeauna egal cu sine însuși. Romanul ideal manifestă gravitate, seninătate, umanitate, suavitate, simplitate, pudoare, clemenţă, măreţie sufletească, libertate, răbdare,

loialitate, binefacere, perseverenţă, generozitate, blândeţe, întâmpinare caldă rezervată inferiorului.

Romei îi place virtutea, deci spectacolul virtuţii. Iată de ce preţuiește atât de mult gladiatorii. Nu pentru gustul sângelui și al viscerelor răspândite pe nisip, ci pentru plăcerea de a vedea persoane frumoase capabile de a privi moartea în faţă, apoi de a muri fără a tremura.

Căci verticalitatea nu este o vorbă goală – romanii n-au ce face cu vorbele goale –, ci o dovadă de virtute, care se vede sau nu în fapte, în acte, în viaţă. Pierre Vesperini scrie: „Să stai drept înseamnă să fii frumos ca smaraldul, purpura, lira, spada, floarea, să trăiești viaţa cea mai frumoasă, adică să te deosebești de ceilalţi, să strălucești în mijlocul lor, pentru a zice ca Epictet, ca banda de purpură, în loc să fii oricare fir din togă”[463][464]. El reia ideea că o etică demnă de acest nume este o estetică. Apoi adaugă: „Putem rezuma această natură estetică a Anticilor prin formula filosofului Taurus: *Vita ornanda,* «Trebuie să ne împodobim viaţa, să ne facem din viaţă o operă de artă» //501.

În perspectiva unei etici estetice, virtutea este frumoasă, iar purtarea rea, urâtă. A fi cuprins de mânie, copleșit de dorinţe, prăbușit de pierderea unei fiinţe iubite, a fi nerăbdător, a se rostogoli în plăceri, a se teme de moarte, iată tot atâtea lucruri urâte.

A sta drept înseamnă de asemenea a-i urma pe zeii care sunt modele de perfecţiune, a trăi cu ei. Istoriografia dominantă gândește politeismul în comparaţie cu monoteismul și-i privește pe zei plecând de la ceea ce se știe despre Dumnezeul unic. Eroare, scrie Pierre Vesperini…

Zeii în care crede Marcus Aurelius sunt numeroși; îi putem vedea, căci nu sunt concepte, idei sau abstracţiuni; sunt accesibili prin rugăciune, invocaţie, oracole, vise, iluzii; ei îndeplinesc rugăciunile, iar împăratul le

463 Pierre Vesperini, *Droiture et mélancolie: sur les écrits de Marc Aurèle,* Éditions Verdier, 2016, p. *75 (n. t.).*

464 *Loc. cit. (n. t.).*

mulţumește pentru a-i fi semnalat remedii de luptă contra hemoptiziei sau ameţelilor; el îi invocă pentru ca ei să intervină în favoarea părinţilor, a prietenilor, a apropiaţilor săi; cunoaşte formulele rituale pe de rost; oferă sacrificii statuilor profesorilor săi; purifică Roma cu jertfe expiatorii; obţine prin rugăciuni să cadă ploaia, căci are nevoie de apă pentru a-și adăpa armata; este aclamat împărat de soldaţii săi, vede aici o voinţă a zeilor și va scrie senatorilor despre asta.

Înţelepciunea după Marcus Aurelius este deci mai puţin o cucerire asupra lui însuși prin uzul unei raţiuni sănătoase bine conduseaceastă viziune a lucrurilor îi subliniază anacronismulcât o imitaţie a zeilor care n-au prea multe lucruri în comun cu raţiunea și raţionalul, întreprinderea sa este mai apropiată de ermetism și de cultul cu mistere decât de filosofia raţionalistă. La antipozii *Criticii raţiunii pure,* Marcus Aurelius care a fost iniţiat în misterele din Eleusis, evoluează într-un univers religios!

Dacă, așa cum am spus deja, romanul ideal manifestă gravitate, seninătate, umanitate, suavitate, simplitate, pudoare, clemenţă, măreţie sufletească, libertate, răbdare, loialitate, binefacere, perseverenţă, generozitate, blândeţe, întâmpinare caldă rezervată inferiorului, o face pentru că aceste virtuţi sunt cele ale zeilor…

Marcus Aurelius gândește deci filosofia ca pe o iniţiere care permite accesul la arta de a fi asemănători zeilor. În această logică, viaţa înseamnă moarte, iar moartea, dacă am fost iniţiaţi, înseamnă viaţă.

Iată de ce îşi imaginează că există în el un demon, ceea ce presupune că nu corpul se opune sufletului, ci că se presupune într-un mod foarte subtil existenţa unui corp, a unui suflet și a unui demon. Acest demon nu ascultă, la împărat, de o definiţie precisă: o dată este vorba despre suflet când părăsește corpul; o altă dată este ceea ce rămâne în noi chiar după moarte; aici, el poruncește sufletului; acolo, este același lucru cu mintea; în altă parte, geniul roman veghează peste fiecare… Avem de unde alege!

Marcus Aurelius nu trăiește deci într-o lume de raţiune și de raţionalitate, de folosire a filosofiei ca o artă de a se detașa de zei, ci trăiește ca un iniţiat căutând să imite perfecţiunea zeilor care există real și nu metaforic. Deci el nu trăiește ca filosof stoic, ci ca un om roman care poate cere stoicismului, dar și celorlalte școli filosofice, un material pentru a gândi mai bine lumea. Nu există la el convertire la filosofie, ci o folosire utilitară a filosofiei în vederea educării religioase.

Care erau afectele pe care Marcus Aurelius dorea să le îndepărteze din existenţa sa? Ce pasiuni îl tulburau? Faptul că era împărat nu avea importanţă, el se temea de ceea ce se teme orice fiinţă umană: de suferinţă și de moarte. Se teme și de moartea prematură, dacă există așa ceva! Cel puţin dorește să ducă la bun sfârșit sarcina pe care o știe a sa, în locul pe care-l ocupă. Deci se teme că nu va avea timp.

Este de asemenea afectat de efectele josniciei firii umane. Să ne amintim de acele îngrozitoare rânduri, dar atât de juste: „De dimineaţă, începe să-ţi spui: voi întâlni un indiscret, un nerecunoscător, un violent, un perfid, un invidios, un nesociabil” 502 etc. Nu rămâne deci impasibil în faţa răutăţii semenilor săi, a ingratitudinii oamenilor, a calomniei care dictează.

Marcus Aurelius știe că trupul trebuie să exulte și le cere zeilor să-l cruţe de dorinţa sexuală. Libidoul nu pare să fi fost la el o pasiune imperioasă. Dar o consideră mai gravă decât mânia.

Dacă împărtășește afecte cu ceilalţi oameni, precum frica de suferinţă și de moarte, oboseala din cauza răutăţii oamenilor, chinurile dorinţei sexuale și gustul plăcerii care o însoţește, cunoaşte de asemenea pasiuni care îi subliniază meseria de împărat.

Astfel dorinţa de glorie în general, dar și cea a gloriei postume, în particularatotputernicia orgoliului. Trebuie vegheat să găsești distanţa potrivită între arta de a te plăcea, la care te invită etica aristocratică romană, și evitarea unei prea mari plăceri obţinute de la sine. De

exemplu: Roma stimează elocinţa. Prin urmare, arta retorică se bucură aici de mare stimă. Trebuie totuși să-ţi fie necaz că vorbești bine? Sau că vorbești prea bine?

Marcus Aurelius îşi recunoaşte și exasperări deschise, manifestări de nerăbdare și crize de furie… Putem deci crede că împăratul cade în tiranie. Existau exerciţii, tehnici pentru evitarea mâniilor: când le simţi venind, urcându-se, trebuie să reciţi lent literele alfabetului și să taci așteptând…

Împăratul, care știe că meseria sa îl expune la jungher, la crimă, la sabie, la pumnal, se teme de complot. Trebuie să reziste la această tendinţă supărătoare de a suspecta pe toată lumea și de a încerca să știe ce se urzește în capul fiecăruia dintre interlocutorii săi.

Să adăugăm la asta că Marcus Aurelius suferă de faptul că moartea sa ar putea să bucure unele persoane. Se consolează considerând că, părăsind o viaţă de care unii doresc să te vadă lipsit, înseamnă să părăsești un lucru foarte puţin dezirabil.

Să constatăm în trecere că a nu-ţi lua adio de la a displăcea când ocupi această funcţie înseamnă să recunoști că ai o piele prea fină pentru un comandant militar, un șef de stat, un șef de Imperiu care aspiră la înţelepciunea zeilor… A vrea să fii iubit te face slab, pentru că această dorinţă te pune la cheremul celorlalţi.

A suferi, a muri, a muri prematur, a suporta răutatea oamenilor și chinul dorinţei pentru femei, a dori gloria în timpul vieţii, dar și *post mortem,* a te arăta coleric, nerăbdător, furios, a te teme de moarte într-un complot și a vedea că ar putea bucura o mână de oameni prin moartea sa, iată prin urmare cu ce să pictezi portretul unui om melancolic, îngrijorat, anxios, tulburat, neliniștit. împăratul Imperiului nu este stăpân pe sine, n-are autoritate asupra lui însuși. Dar vrea să aibă.

Marcus Aurelius a fost numit accidental împărat. Hadrian i-a cerut lui Antoninus Pius să-l adopte după ce i-a remarcat talentele și calităţile. Fără aceasta, el era destinat unei vieţi de plăceri savante și de vânătoare, de

mers pe câmp, de plimbări călare, de activităţi sportive, de lectură și de scris, în ocurenţă istorie și poezie.

Tânăr, Marcus Aurelius duce o existenţă austeră: citește la teatru sau în timpul cinei, la masă mănâncă pâine, pe când ceilalţi devorează farfurii rafinate, refuză să asiste la banchete și preferă să lucreze în biroul său, pierde puţin timp dormind, renunţă la o moștenire, este sobru. Duce o viaţă filosofică.

O dată ajuns la putere, acest tip de existenţă îi lipsește. Trebuie prin urmare să trăiască o viaţă de îndatoriri – cea a unui roman, ba și mai mult: viaţa unui roman ajuns împărat, a unui împărat roman. Trebuie să ducă războaie, deși lui îi place pacea. Caută să-și construiască o citadelă interioară, dar trebuie să apere citadela imperială. Vrea să fie filosof, dar trebuie să fie împărat. Această tensiune îi scoate în evidenţă afectul.

Marcus Aurelius este un temperament melancolic. Cunoaşte supărarea și mânia, dorinţa de singurătate și tendinţa de inadaptare socială, inflexibilitatea și spaima obsesivă a morţii, lipsa de apetit și durerea insomniilor, veghile prelungite și zelul excesiv pentru studiu.

Când scrie despre el, scrie uneori contra lui și îşi reproșează fără menajamente caracterul, temperamentul, tropismele. Se asimilează cu femeiuștile, cu animalele sălbatice, cu vitele, cu copiii, cu lașii, cu trădătorii, cu bufonii, cu tiranii… Ceea ce este prea mult pentru un singur om.

Iată de ce așteaptă de la scrierile filosofilor un remediu pentru această melancolie. Citește și scrie pentru a-și salva pielea; pentru a putea fi și filosof și împărat; pentru ca împăratul să nu-l sugrume pe filosoful din el; pentru ca filosoful să nu-l asasineze pe împăratul din el. Vrea să-și conducă barca sa și pe cea a Imperiului dintr-o aceeași mișcare.

Care sunt tehnicile sale existenţiale? în prezenţa supărării, să-ţi spui că nimic din ceea ce se întâmplă nu este o nenorocire și că, în schimb, să înfrunţi corect această patimă este o fericire. Trebuie deci transformată

promisiune de negativitate, durerea, într-o realitate pozitivă care este eliminarea acestei dureri. Citim în *Gânduri către sine însuși*: „În orice împrejurare care te-ar împinge la suferinţă să te foloseşti de acest sfat: nu este o nenorocire, ci, dimpotrivă, o fericire să suporţi cu nobleţe această situaţie”[465].

În faţa unei probleme, să nu spunem că aceasta dispune de o realitate proprie, ci că nu este decât ceea ce face din ea reprezentarea noastră. Prin urmare, dacă părem că nu avem putere asupra a ceea ce este înseamnă că nu știm că, aceea nefiind decât reprezentare, n-avem putere decât asupra ei. Iată adevărata sarcină a filosofiei: să lucrăm asupra reprezentărilor – ale durerii, suferinţei, morţii.

Astfel, să dorești festinuri și banchete înseamnă să te înșeli imaginându-ţi că vei găsi acolo o promisiune de fericire, în timp ce ele nu sunt, după Marcus Aurelius, decât devorări în comun de cadavre de animale. Tot așa și cu dorinţa sexuală, pe care el o reduce la tirania unei mecanici de fluide de care te poţi dezbăra asimilând actul de iubire doar cu frecarea a doua epiderme, sperma cu o mucozitate, plăcerea cu un spasm… Ești interesat de purpura puterii? înseamnă că vrei să porţi un veșmânt făcut din lână de oaie vopsită cu zeama unei scoici… Vrei să guști un vin ales? Este pur și simplu must de struguri… Dorești victoria asupra unui popor? Te-ai bucura ca un păianjen care devorează o muscă… Ai fantasma de a mări I imperiul? Văzut din cer, va fi mereu pe planetă ca un confeti… Te temi că vei muri tânăr? în neant avem cu toţii aceeași vârstă… Ne temem de ceea ce suntem? Sau suferim de ceea ce suntem? Ne spunem că tot ce este nu durează prea mult timp, căci totul trece… etc.

Ca un Diogene cu felinarul său, Marcus Aurelius a căutat toată vremea oameni care să-i fie asemănători în materie de viaţă filosofică. Negăsindu-i, s-a săturat de

465 *Ibid.,* IV, 49, p. 141 *(n. /.).*

lume și a spus uneori, obosit de viaţă, că dorește să părăsească acest pământ. În marea tradiţie stoiciană, *a* anunţat că, dacă încăperea ne pare prea afumată, avem întotdeauna posibilitatea de a ieși din ea. Moartea voluntară pune capăt tuturor suferinţelor noastre. Ca toţi cei care au celebrat acea tehnică existenţială finală și fatală, n-a recurs la ea.

Ce împărat a fost acest om? A fost, fiind filosof, mai mare decât ceilalţi? S-a manifestat prin virtuţi pe care nu le-au avut semenii săi din fruntea Imperiului? Putem spune că este un filozof-rege sau un rege-filozof încarnat? Domnia sa poate fi numită remarcabilă? Și dacă da, prin ce anume? Ce om a fost acest împărat sau: ce împărat a fost acest om?

Marcus Aurelius a domnit. Mai bine decât Nero sau Caligula, bineînţeles, ceea ce nu-i prea greu, dar poate, pe alocuri, mai puţin bine ca Hadrian sau Antoninus Pius…

Într-adevăr Marcus Aurelius i-a persecutat pe creștini, în Asia, dar și în Galia romană. Sub domnia sa, în anul 177, faimoasa Blandina a pierit după ce a fost biciuită, torturată, arsă, apoi, pentru că animalele o cruţau, înfășurată într-o plasă și expusă unui taur care a azvârlit-o în aer. La sfârșit a fost înjunghiată.

Marcus Aurelius nu s-a opus condamnării la moarte a filosofului creștin Iustinusprobabil acuzat de filosoful Crescens Cinicul, pe care viitorul martir îl tratase drept mâncău și dezmăţat –, însărcinându-l pe prietenul său, prefectul Iunius Rusticus cu treaba. Cel care a devenit sfânt a fost decapitat la Roma cu alţi șase coreligionari.

Marcus Aurelius crede că un bărbat care-și ucide soţia pentru că aceasta îl înșală trebuie să fie pedepsit ușor și consideră că pedeapsa trebuie să fie cu atât mai mică, cu cât urci în ierarhia societăţii romane.

Marcus Aurelius socotește că un soţ care o surprinde pe soţia sa pe cale de a-l înșela și care, ca urmare a durerii, o ucide, n-ar trebui să fie pedepsit.

Marcus Aurelius, în această ordine de idei, dorește ca un tată care ar descoperi-o pe fiica sa într-o asemenea

situaţie s-o ucidă, cu condiţia ca, în același timp, el să rezerve aceeași soartă amantului său.

Marcus Aurelius precizează că, dacă fata scapă de rănile căpătate în urma răzbunării paterne, părintele său nu trebuie acuzat.

Marcus Aurelius declară că dezrobirile obţinute prin aclamaţia mulţimii nu sunt legale pentru că stăpânul poate să fi acţionat sub presiunea mulţimii.

Marcus Aurelius condamnă la muncă forţată în mină sclavii care ar fi pierdut procesul contra stăpânilor lor mergând la pretoriu pentru a-și revendica libertatea.

Marcus Aurelius, pentru a face faţă unei recrudescenţe a evadărilor sclavilor, declară că administraţia, poliţia, armata sa trebuie să-i ajute pe proprietari să-și regăsească bunurile.

Marcus Aurelius dă autorizaţia acestor forţe de ordine să intre în oricare proprietate privată a oricărui personaj al Imperiului pentru a-i prinde pe fugari.

Marcus Aurelius interzice dezrobirile de sclavi actori la adăpostul spectacolelor.

Marcus Aurelius găsește normal ca o mărturisire de sclav să fie validă la tribunal doar dacă acesta a fost torturat.

Marcus Aurelius justifică uzul torturii, inclusiv a uneia repetate.

Marcus Aurelius consideră nulă viaţa gladiatorilor, suprimă un impozit prelevat pe profiturile negustorilor de gladiatori pentru ca notabilii bogaţi care plăteau jocurile să nu cheltuiască prea mult. Această lege a sporit numărul de victime în arene.

Marcus Aurelius, pentru a permite bogaţilor să cumpere gladiatori cu preţ scăzut, în timp ce mobilizase un mare număr dintre ei pentru război, ceea ce contribuise la creșterea costului lor, a dat autorizaţia către administraţia sa să vândă condamnaţii la moarte și aceasta după ce a fixat un preţ minim pentru ca Imperiul să facă totuși o afacere.

Marcus Aurelius, cu ocazia războaielor sale, îi

extermină pe inamicii săi prezentaţi ca barbari, nu fără a autoriza ca, pe coloana care-i celebrează triumful, să fie văzut călcând oamenii cu picioarele calului său, prezidând tăierea capului a doi prizonieri de război sau primind soldaţii care îi prezintă capetele decapitate ale luptătorilor din tabăra adversă.

Desigur, nu și-a dat sexul la supt copiilor din leagăn ca Tiberius, nu și-a numit senator calul, dându-i să mănânce perle precum Caligula, n-a ordonat să fie înjunghiat orice gladiator care se poticnea în arenă precum Claudius, n-a dat foc Romei luându-se drept poet ca Nero, nici, ca același Nero, ucigându-și mama și soţia, n-a organizat festinuri cu două mii de pești de calitate și șapte mii de păsări de lux, venite din toate colţurile Imperiului ca Vitellius (Suetonius, „Aulus Vitellius", XIII, 3), n-a taxat latrinele considerând că banii n-au miros ca Vespasian, n-a pus să fie ucis pe loc oricine îi părea suspect ca Titus, n-a petrecut mai multe ore pe zi omorând muște cu ţepușa ca Domiţian, nu. Bineînţeles…

Dar n-a abolit, suprimat, anulat, abrogat tot ceea ce, în Imperiu, ar fi putut să-i pară în contradicţie cu înţelepciunea pe care o promovează în *Gânduri către sine însuși.* Acest om care a încercat să fie filosof n-a reușit; a trebuit să se mulţumească să fie împărat.

A CONTEMPLA

Mâna bătătorită a alegătorului lui Scipio Nasica

*Ce ne învaţă natura?*

Publius Cornelius Scipio Nasica Cerculum, tatăl celebrului Scipio Nasica, a fost o figură emblematică a Republicii romane: ginerele lui Scipio Africanul, învingătorul Cartaginei, soţul unei femei de rang înalt în aristocraţia romană, înrudit cu Gracchii, cu grad înalt în armata romană, biruitorul lui Iugurtha, învingător onorat de senat, consul, cenzor, mare pontif, apoi *princeps senatus,* el dispune de toate atributele unui mare om, după criteriile romane. Valerius Maximus povestește că acesta, aflat în campanie, pe când candida pentru consiliul municipal curul, a pierdut pentru că-i lipsea un lucru

pentru a atinge excelenţa: respectul muncitorului manual.

Iată motivele acestui eșec al unui om obișnuit cu succesele: „Pe când Nasica, încă adolescent, candida la edilitatea curulă, după ce a strâns cu putere, după obiceiul candidaţilor, mâna unui ţăran, înăsprită de trudă, l-a întrebat în glumă, dacă obișnuia să umble în mâini. Această spusă, auzită de cei din jur, a ajuns la urechea poporului și i-a pricinuit lui Scipio respingerea candidaturii. Căci toate triburile rurale, socotind că el le-a reproșat sărăcia, și-au vărsat mânia asupra glumei lui insultătoare”[466].

Mâna spune cum este sufletul și omul. Cea a omului care manevrează furca și lopata, mistria și cumpăna, piatra și nisipul, fânul și pământul, materia și elementele lumii, spune mai multe decât cea a altora, pentru că poartă în ea urma muncii repetate. Fie crapă, fie se bătătorește. Bătătura relatează o poveste: cea a unei fiinţe transformate în unealtă. Mâna, care este unealta acestei unelte, concentrează în ea inteligenţa și știinţa, geniul și tradiţia, priceperea și memoria, talentul și istoria. A strânge această mână înseamnă a atinge sufletul celor al căror corp este lumea.

Astfel încât, atunci când cetăţeanul roman care vine să caute sufragiul oamenilor modești ia în râs mâna unuia dintre ei, îi dispreţuiește pe toţi ca pe un singur om. A merge în mâini înseamnă a o face pe bufonul, pe maimuţa, pe paiaţa, pe clovnul. Este contrarul plugarului, care seamănă și recoltează pentru a-i hrăni pe ceilalţi; este contrarul săpării fundaţiilor, ridicării unui zid și clădirii unei case pentru a-i găzdui pe ceilalţi; este contrarul azvârlirii plaselor care sunt târâte, tractate, urcate, golite de pește pentru a-i aproviziona pe ceilalţi; este contrarul tăierii arborilor, care simt împărţiţi în bucăţi, ciopârţiţi pentru a încălzi căminul celorlalţi; este contrarul satisfacerii nevoilor elementare ale săracilor: mâncare, locuinţă, încălzire pentru a-și reface forţele înainte de a

466mm Valerius Maximus, *op, cit,,* VII, V, 2. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (//. /.).

pleca la muncă în zori în fiecare dimineaţă. Faptul că acest om politic care caută votul alegătorului gândește, acţionează și vorbește astfel atestă lunga ruptură care a existat întotdeauna între cei care pretind că reprezintă poporul și același popor care nu poate alege în a nu se reprezenta, de vreme ce el muncește, deci nu-și poate petrece timpul consacrat câştigării vieţii de zi cu zi în deliberări pentru a găsi cum să administreze viaţa celorlalţi în modul cel mai rentabil pentru sine. Omul cu mâinile bătătorite trebuie să decidă asupra destinului său fără a trece prin capcana reprezentării care se dovedește întotdeauna o confiscare. Am cunoscut, mai cunosc încă această mână bătătorită a nevoiașilor, era ieri cea a tatălui meu – este astăzi cea a fratelui meu, nu este mâna mea. Dar mâna mea, cea care scrie acum, le-a rămas fidelă.

Roma este un oraș de ţărani și de soldaţi: mâini care despică pământul, toarnă în el seminţe, veghează la germinare, au grijă de glie, plivesc, curăţă, prășesc, smulg buruienile, apoi recoltează, seceră și ară din nou; și simt și mâini care ţin spada, sabia și scutul, care ucid și înjunghie, care varsă sângele inamicilor, care decapitează și eviscerează, care taie în carne vie și împroașcă hemoglobina. Pulsiunea de viaţă a fiinţei care îşi hrănește seamănul; pulsiunea de moarte a celui care-și ucide seamănul. Eternă mișcare a balansierului.

Roma primitivă este deci constituită din soldaţi agricultori. Micul oraș rural etrusc devine capitală imperială cu ajutorul legiunilor care continuă să-i fascineze pe amatorii de probleme militare prin disciplină, tehnicitate, dibăcie și asprime.

La origine, același om îşi cultivă ogorul pentru a-și întreţine familia, plecând la luptă când pământul n-are nevoie de el. Când solul cere îngrijiri, se oprește războiul și se reia munca la câmp. Apoi, când natura adoarme, se pun la adăpost lopata și coasa, plugul și furca și se apucă spada și sabia, lancea și scutul.

Când Roma este extenuată, sub domnia celui de al doilea Valentinian (375 – 392), Vegetius scrie o lucrare

intitulată *De re militari* [Despre arta militară]. La paragraful „Dacă soldaţii mai bravi provin de la ţară sau de la oraș”, se pot citi următoarele: „În această privinţă, cred că niciodată nu s-a pus la îndoială faptul că populaţia de la ţară este mai capabilă de luptă, ca una care este crescută sub cerul liber și în cultul muncii, răbdând arșiţa soarelui, fără a căuta umbra, neștiutoare de îmbăieri sau de plăceri, cu suflet simplu, mulţumindu-se cu puţin, cu trupul vânjos, răbdător la orice trudă, care are de la ţară obișnuinţa de a căra o unealtă de fier, de a săpa o groapă, de a purta o povară. Totuși, uneori nevoia impune să fie chemaţi la arme și orășenii, care, de îndată ce s-au înrolat, să înveţe mai întâi să muncească, să facă manevre, să care o povară, să suporte arșiţa soarelui și praful, să aibă parte de o hrană frugală și simplă, să stea când sub cerul liber, când sub corturi. Abia atunci să se deprindă a mânui armele și, dacă o expediţie militară este mai de durată, trebuie ţinuţi cel mai mult în zonele de la ţară și departe de atracţiile orașului, pentru ca în acest fel și trupurile și sufletele să capete vigoare. Nu este de tăgăduit că, după întemeierea Romei, la război au plecat mereu cei din oraș; dar pe atunci ei nu erau moleșiţi de nicio plăcere (tineretul, înotând în Tibru, îşi spăla sudoarea adunată în timpul alergării și al exerciţiilor de pe Câmpul lui Marte); războinicul și ţăranul erau tot una, doar felul armelor se schimba; este atât de adevărat acest lucru, încât se știe că lui Quinctius Cincinantus i-a fost oferită funcţia de dictator în timp ce ara. Prin urmare, se pare că mai cu seamă din partea celor de la ţară trebuie sporită vigoarea armatei; căci nu știu în ce chip se teme mai puţin de moarte cel ce a cunoscut mai puţine plăceri în timpul vieţii”[467]. Aceste rânduri ar putea fi semnate de un filosof stoic! Ele ne învaţă într-adevăr că viaţa în contact cu natura făurește sufletele la antipozii celui care n-a cunoscut decât îmbulzeala orașului, strigătele și murdăria, jegul și promiscuitatea.

Să ne amintim de descrierile făcute Romei de Juvenal

467 1, 3. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

într-una dintre celebrele sale *Satire*: „Căci ce loc nenorocit și ce pustietate pe lume se poate compara cu groaza ce te-apucă văzând aici incendiile, desele prăbușiri de case și alte-o mie de primejdii ale unui oraș hain, iar pe deasupra poeţii recitându-și versurile în luna lui august?”[468] Prietenul pe care-l pune în scenă aspiră să trăiască departe de acest oraș în care sunt adunaţi cei care iau „în antrepriză repararea unui templu, taxele transportului pe fluvii și în porturi, secarea băltoacelor, căratul cadavrelor la ruguri și să ofere sclavi de vânzare la licitaţie. Corniști care altă dată-și făceau veacul pe lângă vreo arenă municipală, buci de suflători cunoscute prin toate orașele, acum dau jocuri publice și, când mulţimea ordonă moartea aplecându-și degetul, ei ucid oameni ca să devină populari. Plecând de-acolo, ei iau în antrepriză latrinele publice”[469]. îl pune pe prieten să spună acest adevăr intempestiv: „Ce să fac la Roma? Să mint, nu știu. O carte, dacă-i rea, nu pot s-o laud, nici cere s-o citesc. Mișcările astrelor nu le cunosc; să-i promit cuiva moartea tătâne-său, nu vreau și nici nu pot. Măruntaie de broaște n-am cercetat vreodată. Să transmit unei femei măritate ce-i transmite ibovnicul și ce-i comunică, e treaba altora. Nu voi fi niciodată unealta unui hoţ și de aceea nimeni nu mă ia pe lângă el ca însoţitor, ca și cum aș fi ciung sau damblagit de mâna dreaptă, un trunchi de nimica bun. Cine e curtat azi afară de complicele, căruia sufletul îi clocotește de câte-ascunde și de cât trebuie să tacă într-una? Cine te face părtașul unui secret cinstit, crede că nu-ţi datorează nimic și niciodată n-o să-ţi dea ceva. Unui Verres îi va fi drag un om care l-ar putea acuza pe Verres în fiecare clipă. Nisipul tot al Tagului umbros și aurul pe care-l poartă el în mare să nu preţuiască în ochii tăi atâta cât să-ţi pierzi liniștea somnului, să capeţi întristat răsplata la care va trebui odată să renunţi, să fii mereu temut de un amic

---

468 luvenal, *Satire.* Prefa|ă, traducere și note de G. Guțu, București, Editura Univers, 1986, Satira a IlI-n, p. 40 („. /.).

469(». /.).

puternic”[470]. Și apoi acest atac major venit de la un roman: „Neamul cu cea mai mare trecere la bogătașii noștri și cel de care fug eu îndeosebi, vreţi să ştiţi care-i? Vă voi spune pe dată, n-am să mă rușinez. Nu mai pot suferi, cetăţeni, o Romă grecizată. Deși, la drept vorbind, a câta parte din drojdia asta este aheică? E mult de când sirianul Oronte[471] s-a revărsat în Tibru și ne-a adus cu el și limbă, și moravuri, și, odată cu flautistul, coardele oblice ale ţimbalei, tamburinele și «fetele» puse să vâneze clienţi pe lângă circ. Daţi fuga toţi cei cărora vă plac târfele străine cu turban bălţat. […] Spune-mi ce crezi că este un asemenea ins? El ne-aduse aici pe maestrul în tot ce vrei: gramatic, retor, geometru, pictor, masor sau augur, dansator pe sârmă, medic sau vrăjitor; la toate se pricepe un grec flămând; la cer de-ai porunci să urce, se va duce”[472]. Și aceasta: „Și să nu fug de veșmintele de purpură ale acestora? Să semneze mai înaintea mea și să se lungească pe sofa pe-un loc mai bun, unul adus la Roma de vântul ce ne-aduce aici prunele și smochinele? Până într-atât să nu însemne nimic că în copilărie ne-am bucurat de cerul Aventinului și că ne-au hrănit măslinele sabine? Ce să mai spun că acest neam, foarte iscusit în arta lingușirii, laudă stilul unui incult, figura unui amic slut, compară gâtul lung al unui jigărit cu grumazul lui Hercule, ţinându-l în braţe pe Anteu, ridicat mult de la pământ, și admiră o voce slabă ca a găinii cârâind, când este ciocănită în cap de soţul ei. Există actor mai bun decât un grec?”[473] Și aceasta: „Nu ne putem, deci, măsura cu ei. Cel care mereu, zi și noapte, poate să-și compună figura după faţa altuia, care e gata să-și ridice mâinile, minunându-se, și să-și laude amicul dacă a râgâit bine, dacă a urinat cum trebuie și dacă auritul său vas de noapte a răsunat, când clapa din fundul lui s-a închis la loc – îţi e superior.

---

470 *Ibid.,* III, p. 42 *(n. /.).*

471 Cel mai mare fluviu al Siriei; aluzie la invazia orientalilor la Roma, consideraţi ca un factor de stricare a moravurilor *(n. t.).*

472 luvenal, *op. cit.,* III, pp. 42-43 *(n. t.).*

473 *Ibid.,* III, pp. 43-44 *(ti. t.).*

Pe lângă aceasta la ei nimic nu-i sfânt, nimica nu-i ferit de pofte desfrânate, nici stăpâna casei, nici fata ei fecioară, nici chiar logodnicul imberb și nici băiatul mai înainte pudic, în lipsa ăstora, o răstoarnă cu faţa-n sus pe bunica prietenului său: vor să afle tainele familiei şi astfel să ajungă a fi temuţi”[474]. Juvenal își continuă descrierea acestei Rome de la răscrucea secolelor I şi II. Femeile frumoase aparţin noilor barbari, tot ai lor sunt banii care curg gârlă, hotărârile de justiţie favorabile, fetele de măritat, moștenitorii trecuţi în testament, locurile de elită în magistratură, ţinutele costisitoare și extravagante exhibate în public. „Totul la Roma e pe bani”[475]. Săracii nu sunt ajutaţi, locuiesc prost, nu pot decât să-și ia cu chirie cocioabe în cartiere insalubre, suportă aglomeraţia străzilor prea înguste, trăiesc cu mirosul de dejecţii și de descompunere, de putregai și de gunoaie, incendiile sau surpările le ameninţă locuinţele, un vacarm permanent îi împiedică să doarmă. În blocajele de circulaţie, bogăţii pot să se descurce cu mijloace costisitoare de deplasare: „Bogatul, de-l cheamă vreo treabă, va fi dus pe sus: mulţimea e dată în lături și el va înainta în goană pe deasupra capetelor noastre într-o mare lectică libumiană; înăuntru, pe drum, el poate citi sau scrie sau dormi: o litieră cu ferestrele închise te trage într-adevăr la somn. Va sosi totuși înaintea ta. Nouă, când ne grăbim, ne stă în faţă valul celor dinainte, iar gloata mulţimii care vine din urmă ne stâlcește șalele; unul mă lovește cu cotul, altul tare cu o scândură, ăsta mă izbește-n cap cu o grindă și celălalt cu un chiup mare de ulei. Picioarele-mi sunt pline de lut gros, de-oriunde sunt călcat de-o talpă mare și un cui dintr-o ciubotă soldăţească mi se înfige într-un deget.

Nu vezi ce-nghesuială și ce fum e în jurul sportulei aceleia! O sută de invitaţi la împărţeală și fiecare cu bucătăria lui. […] Tunica, de curând cârpită, ţi-e sfâșiată; o droagă venind dimpotrivă hâltâcăne niște brazi lungi; alte căruţe cară pini care se clatină în aer și ameninţă lumea.

474 *Ibid.,* III, p. 44 (ii. /.).

475 *Ibid.,* III, p. 47 (ii. /.).

Iar dacă se rupe osia unei harabale ce cară blocuri de marmură ligurică și prăvălește peste gloata de oameni ditamai muntele care s-a răsturnat, ce mai rămâne din trupurile lor? Cine le mai găsește mâinile, picioarele și oasele? Strivit, cadavrul omului de rând piere ca o suflare”[476]. Iar Juvenal îşi continuă descrierea cu o ieșire de noapte în oraș: de pe acoperișuri lunecă ţigle, de la ferestre cad vase ciobite sau crăpate, de la etaj sunt aruncate oale de noapte, beţivii prăvăliţi pe stradă sau încă în picioare caută ceartă primului venit. Întâlnim hoţi de buzunare, spărgători, spintecători, între timp poliţia este absentă. Vi se pare că-i un text antic?

Dar dacă Juvenal diagnostichează răul, el prescrie și poţiunea capabilă de a te elibera de el. Aceluiași interlocutor îi dă această farmacopee: „Dacă te-ai putea smulge jocurilor de circ, cu cât dai acum pe o chichineaţă întunecoasă, îţi cumperi o casă foarte bună la Sora, la Fabrateria sau la Frusino. Ai acolo o grădiniţă și un puţ mic – n-ai nevoie să-l tulburi cu frânghiaapa se răspândește ușor, sorbită de fragede legume. Trăiește îndrăgind hârleţul și fă-te cultivatorul unei grădini îngrijite, din care poţi să ospătezi sărbătorește o sută de discipoli de-ai lui Pitagora! în orice loc, în orice ungher retras, e mare lucru să fi devenit stăpânul fie și-al unei singure șopârle”[477]. Invitaţia voltairiană de a-ţi *cultiva grădina* îşi are sursa în această *Satiră* de Juvenal…

Formula filosofică a acestei propuneri făcute de poet se găsește la Musonius Rufus. În perspectiva autonomiei, principiu de bază al oricărei înţelepciuni care se respectă, filosoful stoic reflectează la „Ce mod de existenţă i se potrivește unui filosof?”[478] El trimite la un anumit tip de raport cu lumea, deci de relaţie cu natura și celebrează *contactul cu pământul* pe care orice oraș îl face imposibil. Pentru a ști și a cunoaşte lumea, pentru a o trăi, trebuie

476 *Ibid.,* III, pp. 49-50 *(n. t.).*

477 5,5 IMd., III, p. 49 (h. L).

478 Musonius Rufus, *t>/>, cil.,* titlul capitolului XI. Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(li. /.).*

să-l ai sub picioare, trebuie chiar, realmente, ca piciorul gol să se pună pe sol. Nu-i nevoie de încălţăminte. Desigur, este un accesoriu cultural care ne civilizează, dar care taie contactul htonian necesar echilibrului. Energia gliei este întreruptă de talpă; ea nu irigă corpul, deci nici sufletul. Să ne amintim încă o dată de picioarele goale ale lui Cincinantus la arat.

Musonius Rufus spune: „Iar în ce mă privește, cel mai bun lucru din toate ocupaţiile din agricultură, este faptul că oferă un răgaz deplin sufletului pentru a cugeta și a căuta ceea ce are a face cu educaţia spirituală. Căci ocupaţiile care încordează și încovoaie trupul silesc și sufletul să se dedice numai lor sau, mai degrabă, să se concentreze asupra trupului; iar acelea dintre ocupaţiile care fac ca trupul să nu fie prea încordat, nu împiedică sufletul să cugete la ceea ce-i mai bun și, datorită acestor cugetări, să devină el însuși mai înţelept, ceea ce urmărește în mod deosebit orice filosof. De aceea eu îndrăgesc cel mai mult ocupaţia de păstor. De fapt, dacă cineva face filosofie și, în același timp, face și agricultură, niciun alt fel de viaţă nu l-aș compara cu acesta și nu aș prefera un alt mod de existenţă. Căci, cum nu ar fi mai bine a trăi conform cu natura, din ceea ce ne oferă pământul, care este sursa noastră de hrană și mama noastră, decât să ne hrănim din altă sursă? Cum nu este mai bărbătește să trăiești la ţară decât să stai la oraș precum sofiștii? Cum nu este mai sănătos să stai afară decât să trăiești sedentar, în umbra casei? Și ce, ar spune cineva, este mai demn de un om liber să-și procure cele necesare prin el însuși decât să le primească de la alţii? Dar, evident, este mult mai important să nu depinzi de altul pentru cele de trebuinţă decât să depinzi. Prin urmare, este atât de bine, de fericit și de binecuvântat de zei a trăi la ţară și, totodată, a nu neglija idealul de bine și frumos, încât divinitatea l-a numit înţelept pe Myson din Chene și l-a proclamat fericit pe Aglaos din Psophis, care trăiau și unul și celălalt la ţară, munceau ei înșiși pământul și se ţineau departe de viaţa de la oraș. Oare nu se cuvine

să-i admirăm și să-i imităm pe aceștia și să ne dedicăm pasiunii pentru munca câmpului?” 517

Munca pământului este într-adevăr întotdeauna recompensată, căci acest pământ este generos și permite familiilor să nu moară de foame când lucrările ogorului sunt efectuate corect. O muncă judicioasă poate chiar permite să treci de la starea de subzistenţă la cea de abundenţă care se deschide spre prosperitate.

Ea este de asemenea un exemplu pentru discipolul care primește o lecţie mult mai profitabilă de la profesorul său când duce o viaţă filosofică muncind pe câmp, ca romanii, decât dacă ar asista, ca grecii, așezat la o lecţie făcută din cuvinte și fraze, din raţionamente și dialectică. Aruncând o nouă săgeată contra sectei sofiștilor, o plagă din toate timpurile, Musonius Rufus adaugă: „Este mai bine pentru cei mai mulţi dintre tinerii care spun că studiază filosofia să nu meargă la un filosof, mă refer la cei ce sunt lipsiţi de valoare și molateci, prin venirea cărora filosofia ajunge a fi pângărită. Căci între cei cu adevărat iubitori de filosofie nu este niciunul care nu ar dori să-și petreacă vremea la ţară, alături de un om de bine, chiar dacă traiul la ţară s-ar întâmpla a fi foarte dificil; el urmează a avea mari profituri de pe urma acestui mod de viaţă, prin faptul că se află noapte și zi în prezenţa dascălului, că stă departe de relele orașului, care sunt o piedică pentru studiul filosofiei, că nu poate tăinui când face ceva bine sau rău, ceea ce este un foarte mare avantaj pentru învăţăcei. A mânca, a bea, a dormi sub supravegherea unui om de bine este de un mare folos”[479]. Această tehnică existenţială nu iartă: ea propune un exerciţiu spiritual care îi expulzează nemilos pe impostori, pe intrigând, pe afectaţi, pe mitomani, pe lăudăroși, pe mincinoși. Nu rămâne decât persoana care arată un caracter autentic, un temperament adevărat, o putere manifestă. Această fiinţă care, etimologic, iubește înţelepciunea poate atunci efectua traseul care conduce

479 *Ibid.,* XI, 20-22. Traducere <1 In limba clinii de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

acolo și ajunge la această stare. În munca pământului, corpul făurește sufletul, sufletul făurește corpul. Înţeleptul se ivește de aici în toată splendoarea.

Musonius Rufus dă instrucţiunile de folosire a locuinţei: ea presupune o înrădăcinare. Dar rădăcinile acestui arbore sunt pe cer; trebuie deci să privim cosmosul. Căci Calea lactee este humusul arborelui. Mâna bătătorită a ţăranului, a plugarului, a ciobanului, a apicultorului se poate odihni pe unealtă: a luat bătătura din unealta care a devenit netedă ca pielea unui nou-născut. Eu cunosc netezimea unei cozi de lopată, patina sa, pentru că știam mâna bătătorită care șlefuise acest lemn în mii de ore de muncă. În timp ce se sprijină pe coada lopeţii sale, a cazmalei, a greblei, muncitorul pământului poate înălţa capul, privi cerul și citi povestea lui: locul soarelui care ne învaţă ora, calitatea astrului care ne informează despre efectele sale induse în natură, apoi, noaptea, luna, urcătoare sau coborâtoare, crescătoare sau descrescătoare, are și ea înălţimi care ne lămuresc despre durata prezentă și viitoare a nopţii. Și apoi sunt stelele…

Cel care n-a fost iniţiat măcar o dată-n viaţă, în copilărie, în magia stelară este condamnat a ști despre cer doar ce ne spun cărţile despre el – este ca și cum ai cunoaşte mierea fără a fi gustat-o niciodată, numai din auzite, dintr-un tratat de apicultura. Un grec ar fi făcut asta foarte bine de altfel, ar fi elaborat conceptul de *melitudine* numai din auzite, înainte de a face avere comercializându-și descoperirea; un roman ar fi gustat, i-ar fi plăcut sau nu, ar fi întins fagurele însoţitorului său și ar fi tăcut, înainte de a deveni miere el însuși, fără să facă din asta un capăt de ţară, dar jubilând, fără cuvinte, pentru această pură prezenţă în lume.

Mi-ar fi plăcut să fiu în acea corabie despre care vorbește Aulus Gellius în *Nopţi atice*nopţi care erau probabil fabuloase de altfel… „Călătoream de la Egina la Pireu pe aceeași corabie mai mulţi discipoli care urmam aceleași învăţături, greci și romani. Era o noapte de vară, marea era liniștită și cerul senin. Ședeam toţi la pupă și

priveam stelele strălucitoare. Cei din grup care erau eruditi în cele grecești discutau între ei ce e carul mare și carul mic, ce e văcarul, care e mai mare și care e mai mic, de ce se numesc astfel, în ce parte a cerului se mișcă în timpul nopții și de ce Homer spune că numai carul mare și carul mic nu apune deși nici alte stele nu apun, toate acestea le discutau ca niște oameni pricepuți și cunoscători în materie.

Eu, întorcându-mă către tinerii noștri, întreb: «Dar voi, opicilor [numele oscilor, folosit ca insultă], ia spuneți-mi, știți de ce constelația pe care o numesc grecii carul mare și carul mic noi o numim *septentriones?* Căci nu e destul că vedem șapte stele, ci ce înseamnă acest tot pe care-l numim *septentriones,* aceasta vreau să știu mai dezvoltat».

Atunci unul dintre cei ce se dedicase studiului limbii și literaturii vechi a răspuns: «Gramaticii îndeobște socotesc că *septentriones* se numește astfel numai de la numărul stelelor. Căci – zic ei – *triones* singur nu înseamnă nimic, ci este un adaus al cuvântului, după cum în cuvântul *quinquatrus,* care arată cinci zile după ide – *atrus* nu spune nimic. Dar eu sunt de părerea lui L. Aelius și M. Varro, care spun că *triones* este cuvânt țărănesc pentru cuvântul *boues* (boi), ca și *terriones,* care înseamnă animale apte pentru a ara și cultiva pământul. Astfel și această constelație, pe care grecii vechi au numit-o carul mare și carul mic de la figura și așezarea ei, fiindcă seamănă cu un car, au numit-o și cei vechi ai noștri *septentriones* de la boii înjugați, adică de la cele șapte stele care simt așezate ca niște boi înjugați *(iuncti triones).* Pe lângă această opinie – a continuat colegul –, Varro adaugă și pe aceasta că se îndoiește dacă nu cumva cele șapte stele sunt numite *triones* mai degrabă de la aceea că sunt astfel așezate, încât rânduite în grupuri de câte trei apropiate între ele formează triunghiuri *(trigona),* adică figuri cu trei colțuri».

Din aceste două explicații pe care le-a dat el, aceasta din urmă a părut mai subtilă și mai ingenioasă. Căci,

privind noi constelaţia, am văzut că stelele erau așezate în așa fel încât prezentau forma unui triunghi”[480].

Mi-ar fi plăcut să știu cărui profesor îi erau discipoli acei bărbaţi adunaţi pe corabie! Cât despre Aulus Gellius, el readuce cerul pe pământul gramaticienilor… Este puţin cam dezamăgitor. Lipsesc realii poeţi… Desigur, astronomia epocii nu se deosebește deloc de astrologie și, în acest sens, este mai mult o poetică, o variaţiune pe teme mitologice decât o disciplină ştiinţifică demnă de acest nume. Totuși, sub aceste discuţii etimologice care sunt un mod de a face filosofie, originea unui semnificant voalează întotdeauna un semnificat care se dezvăluie, se vede răsărind o încercare de sechestrare a ordinii cerești: faptul că, în dezordinea aparentă a Căii lactee, putem decupa forme și îmbinări de forme, că le asociem unor povești care convoacă Ursa și Vizitiul, Boii și Bouarul în acţiune și în mișcare, toate acestea depun mărturie în favoarea unei încercări de sens.

Dar ceea ce trebuie să reţinem din această noapte de vară înstelată la pupa unei corăbii cu prieteni filosofi, este că, înălţând capul spre cer, povestind, discutând, explicând, dezvăluind, confruntând ştiinţa, părerile, cunoștinţele, se produce o ordine, chiar dacă-i vorba despre schiţa unei ordini și chiar dacă limba greacă dispune de un cuvânt pentru a numi această ordine: *Cosmos…*

Sensul lui „a sta la oraș”, altfel spus răspunsul la întrebarea: *„Ce ne învaţă natura?”,* trebuie prin urmare căutat între rădăcinile pământului și stelele din cosmos. La punctul de intersecţie al celor două lumi, acolo unde se găsește fiecare dintre noi. Morţii s-au găsit acolo; noi suntem acolo; cei vii din viitor se vor găsi acolo.

Picioarele în glia ţăranului și capul în stelele marinarului, iată ce ne permite să fim, dar mai ales să rămânem – altfel spus să locuim într-un domiciliu existenţial. Dar cum să stabilim contactul cu aceste două lumi?

---

480 5,9 Aulus Gellius, o/>. *cit.,* II, 21, pp. 73-74 (». *t.).*

În Antichitate, absenţa de cunoștinţe în materie celestăceea ce Isidorus Hispalensis [Isidor din Sevilia] numește „rotirea cerului” în*Despre diferența dintre astronomie și astrologie* (cartea III, capitolul XXVII) – dă depline puteri unei poetici a astronomiei care este astrologia. În corabia lui Aulus Gellius, asistăm la o conversaţie despre locul și amplasamentul stelelor, îmbinarea lor și formele care ne fac să ne gândim la un bouar, o ursă, un vizitiu etc. Nu este decât o topică a cerului, *o fizică a cerului.* Dar când imaginaţia oamenilor face din aceste forme niște forţe acţionând asupra destinului lor, atunci ne găsim în prezicere astrologică, presupunând că totul este înscris în marea carte a lumii cerești și că ar fi de-ajuns să știm să citim horoscoapele pentru a descoperi în ele viitorul. Avem de a face atunci cu o *metafizică a cerului*. În *Despre astronomie,* poetul Hyginus pune în relaţie aștrii și comportamentele. Rezultă o înţelepciune care nu este foarte îndepărtată de cea a stoicilor: să te supui ordinii cosmice, iată toată filosofia. Problema este că astrologul devine stăpânul vieţii oricui este lipsit de voinţă și de libertate. Furnicus Matemus scrie de exemplu în *Mathesis* [învăţătura]: „Dacă Marte și Venus au fost imiţi printr-o strălucire de formă pătrată și dacă Marte, deţinând partea de sus, din dreapta pătratului, ar căta spre Venus, aflată în stânga pătratului, cu o strălucire amenințătoare, această unire e responsabilă de toate relele. Atunci ea anunţă gâlcevi și temute pericole de punere sub acuzare, atunci se iscă pagubele suferite de bărbaţi din pricina unei femei. Iar dacă această unire s-ar produce în semnele tropicale, atunci se înteţește nerușinarea unei totale desfrânări în trupul efeminat al bărbaţilor, atunci sunt și ei cuprinși de patimile poftelor femeiești, atunci, odată cu distrugerea demnităţii și reputaţiei lor, sunt mânjiţi de petele unei rușinoase depravări”[481]. Să nu ne mirăm deci de apariţia câtorva gâdilări libidinale când Marte o întâlneşte pe Venus…

481 VI, 11,5. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv (h. L).

Este foarte evident că planetele nu pot avea calităţile pe care oamenii le atribuie lor, numindu-le. Căci a o numi pe una Venus, după zeiţa Iubirii, pe alta Marte, după zeul Războiului, este o pură convenienţă. Prima ar fi putut să fie numită ca a treia și a doua ca a patra, ceea ce ar fi provenit dintr-un arbitrar performativ nicidecum în stare să fondeze o ştiinţă. O poetică da, o ştiinţă, nu; o metafizică, cât vom vrea, dar nicidecum o fizică.

Cât despre epicureici, ei furnizează o adevărată fizică a cerului. Fizica lor îndepărtează orice metafizică, deci orice astrologie. Aștrii nu sunt decât îmbinări de atomi. Iată cum deschide Lucreţiu *De rerum natura:*

„Nu aşadar ale soarelui raze – săgeţile zilei Pot risipi-ntunecimea și groaza din mintea umană, Ci trebuinţă-i aici de-a naturii privire și studiu. Iată anume-adevărul cu care acum vom începe: Dintru nimic nu se naște nimic prin voinţă zeiască. Frica-i stăpână-ntr-atât peste toţi muritorii, fiindcă, Jos pe pământ și în ceruri, văzând că de toate-mplinite-s.

Fără a putea adânci în vreun chip oarecare pricina, Gându-ncolţește în ei că zeiască putere le face.

Când vom vedea că nimic din nimic nu se naște-n natură, Mai cu temei vom pătrunde aceea ce e-n cercetare Orișice lucru din ce se-nfiripă și cum de pe lume Totul se îndeplinește și fără de-al zeilor reazem”[482].

Just: „trebuinţă-i aici de-a naturii privire și studiu”, deci, nimic altceva care ar arăta „al zeilor reazem”. Pe cer sunt aștrii și acești aștri sunt, ca tot ce există, inclusiv zeii, niște compuși de materie. Există o ordine a lucrurilor, deci un cosmos, iar a-i cunoaşte legile te face înţelept: fizica excluzând metafizica, cel puţin făcând-o caducă, se deschide spre înţelepciune.

Există o armonie a stelelor, o pace a aștrilor, o seninătate a Căii lactee, o liniște a planetelor, o forţă calmă care leagă lucrurile, le animă, le face să funcţioneze împreună: aceste adevăruri care se văd când înălţăm la ţară capul trebuie să funcţioneze ca modele.

482 Titus Lucretius Carus, *op. cit.,* I, v. 146-158, pp. 8-9 *(n. t.).*

Nu trebuie să credem, ca stoicii, că, totul fiind scris, este de-ajuns pentru a fi înţelept să ascultăm de natură în loc să contemplăm pământul și cerul pentru a descoperi aici forţa calmă a pământului și a stelelor, voinţa de putere care animă glia și Calea lactee, care devin un model existenţial.

Epicureicii nu sunt întâmplător inventatorii *clinamentului* care numește abaterea unui atom care, în momentul genealogic a tot ce este, în această ploaie verticală de atomi căzând în gol, ca niște aștri picând în univers, a făcut posibilă prima agregare, ea însăși condiţia de apariţie a aglomeraţiilor următoare, până la producerea lumii noastre materiale.

Această libertate postulată care este clinamentul ne frământă: ea ne invită să dorim abaterea existenţială care presupune să ne oprim, să ne așezăm, să rămânem, să încetăm orice activitate urbană, mondenă, clocotitoare și colectivă, pentru a ne simţi fiinţa *înrădăcinată într-un sol* deschis de plugul omului cu mâini bătătorite și în același timp *înrădăcinată într-un cer* oferit de o noapte de vară pe pupa unei corăbii sau oriunde în altă parte în lume numai să ridici capul. În ceea ce mă privește, îmi amintesc că am atins cerul cu mâna pe o terasă în deșertul mauritanian.

Dar, cu fruntea răsturnată, dacă pot spune astfel, se descoperă că aceia care au privit într-adevăr cerul și au văzut ce se găsește în el realmente, veritabil, concret, au fost epicureicii, numai ei. Multitudinea de gânditori platonicieni, aristotelicieni, stoici, neoplatonicieni și creștini n-au văzut pe cerul real decât ficţiunile pe care le puneau ei acolo: ei au fost astrologii cerului. Percepeau bine aștrii, dar vedeau în spatele lor mâna invizibilă a unui demiurg, a unui prim motor imobil, a unei cauze necauzate, a unui Logos ardent, a unui Dumnezeu monoteist.

Numai atomiștii au văzut ce se găsește acolo: o putere senină, pentru a nu spune o forţă liniștită, un elan vital sau o voinţă de putere care face să se nască o imensă tihnă. O tihnă la care ajungi contemplând magiile vitaliste

ale pământului și lecţiile dinamice ale cerului.

Ţăranul care răstoarnă brazdele și marinarul care navighează noaptea cunosc amândoi acea liniște: tăcerea unui câmp sub soare sau a unei corăbii oprite în calmul largului mării, dar și, pentru cei care știu să asculte, micul șuierat care iese din această tăcere și care povestește sufletelor nobile colcăiala vieţii pe ogor sau în golul undelor: aceste albe vârtejuri luminoase foșnind încetișor sunt tot atâtea dovezi ale existenţei sinelui. A sinelui în pace.

A RÂDE

Pieptenele chelului după Lucian

*Ce raţiune are deriziunea?*

Roma miroase a usturoi și a ceapă mâncată crudă de legionari, a sandale din piele unsă cu ulei și a fier înfierbântat la soare în armurile soldăţimii. Ea este virilă și războinică, victorioasă și marţială. Se pare că nu se râde niciodată aici, că nu se manifestă nici umor și nici ironie, că nu se glumește și că nici nu se persiflează, că se ignoră jocurile de cuvinte sau spiritele nostime, deriziunile și comicul, batjocura și farsa.

Este o eroare, căci această Romă în care strălucesc cuirasele, scânteie tecile de spadă, foșnesc stindardele, pocnesc drapelele și freamătă flamurile este și Roma cu râsul vulgar al ceremoniilor religioase păgâne, cu jelitul elegiacilor și poeţilor, Catullus sau Juvenal, Horaţiu sau Martial, cu delirurile bufone ale comediilor lui Plaut sau ale lui Terenţiu, cu surâsul ironic al lui Virgiliu, cu măgăriile lui Cato cel Bătrân care le descumpănesc pentru totdeauna pe victimele sale, cu amuzamentele lui Ovidiu, cu jocurile de cuvinte sau cu glumele asasine care dau strălucire pledoariilor publice ale lui Cicero. Fără a mai vorbi despre opera completă a lui Lucian din Samosata.

Roma nu s-a abţinut să râdă, concret, dar ea nu s-a abţinut nici să practice o activitate care nu se pretează la râs, anume analiza râsului. Datorăm într-adevăr lui Cicero, în multe capitole din *Despre orator* (II, 54 – 71), și lui Quintilianus, în nu mai puţinele capitole din *Arta oratorică*

(VI, 3, 1 – 112), numeroasele analize despre resorturile râsului. Ele dovedesc că acest subiect a reţinut atenţia gânditorilor romani, inclusiv a unora care l-au tratat dar, din păcate, în lucrări pierdute, din care nu mai cunoaştem decât autorii, de exemplu, Domitius Marsus, Domitius Afer, Gabba, Iunius Bassus, Cassius Severius.

Dar analiza râsului nu este comică și contează mult mai mult să râdem realmente, într-adevăr, concret. În acest scop, departe de consideraţiile teoretice ale lui Quintilianus și Cicero, să vedem ce găsim la Lucian din Samosata…

Ca apetitiv, să deschidem un scurt text al lui Lucian care se intitulează „Cărturarul ignorant”. Caricatura îl privește pe un amator de cărţi frumoase care nu trăiește după conţinutul lor, ci se bucură numai să le posede, să le arate, să fie văzut cărându-le sub braţ, să atragă asupra lui atenţia celor puternici, care ar putea astfel să și-l facă prieten. Averea sa îi permite să cumpere cărţi rare, preţioase, deci costisitoare. Le citește în viteză, dacă le citește vreodată.

Ceea ce Lucian ne spune despre acest bibliofil începe în câteva cuvinte: este sirian (19); este probabil un zugrav nepriceput (22); este un îmbogăţit recent; este pedofil, epilat, sulemenit, machiat (23); întreţine legături cu efebi bătrâni (25); bea mai mult decât se cuvine; este măgulitor; are datorii la negustorii de sclavi; are „faptele scârboase și nelegiuite”[483] – nu este într-adevăr un personaj recomandabil…

Lucian îl caricaturizează pe omuleţul care a existat în vremea sa, era cunoscut și s-a recunoscut… A poseda cărţi de filosofie nu te face filosof. A-ţi lua un flaut nu te face flautist, așa cum a dobândi un cal nu te face cavaler, sau a-ţi cumpăra o corabie nu te face marinar! Un ignorant care cumpără cărţi pe care nu le citește este ca un prost care-și încalţă piciorul de lemn. A cumpăra și a purta armura lui Abile nu înseamnă a dispune de curajul său; a poseda

---

483 „Cărturarul ignorant", în Lucian din Samosata, *Scrieri alese, op, cit,,* 30, p. 323 *(n. t.).*

felinarul de lut al lui Epictet plătindu-l cu bani grei nu-l transformă pe proprietar în filosof stoic; a cheltui averi pentru a deveni proprietarul băţului pe care filosoful cinic Peregrinus îl avea înainte să se arunce pe rug pentru a se sinucide nu-ţi conferă calitatea de înţelept cinic; a-ţi procura un arc nu este de-ajuns pentru a deveni arcaș.

La ce servesc cărţile? „Deoarece foloasele ce le poate trage cineva din cărţile vechi sunt două: să poată vorbi corect și să se poarte bine, luându-se după cei buni și fugind de cei răi, iar dacă nici folosul ăsta nu l-a tras cineva din cărţi, apoi de ce le mai cumpără, decât doar să dea de lucru șoarecilor, locuinţă moliilor și prilej de bătaie pentru slugile ce nu umblă bine cu ele?”[484] Să-i imiţi pe oamenii cinstiţi și să fugi de cei răi: este programul unei vieţi pline de înţelepciune…

Adresându-se acestui compatriot, probabil un om cunoscut în Samosata, Lucian scrie: „M-am întrebat de mult timp și deseori și n-am putut încă să aflu de ce pui atâta zel în a cumpăra cărţi; căci nimeni dintre cei ce te cunosc măcar cât de puţin, n-o să-și închipuie c-o faci spre a trage din ele vreun folos sau câştig; după cum nu-și cumpără chelul pieptene, sau orbul oglindă, ori surdul flaut, sau eunucul întreţinută, plugarul vâsle, ori cârmaciul plug. Asta o faci numai spre fala bogăţiei tale și ca să arăţi tuturor că poţi cheltui din averea ta multe parale, chiar pentru lucrurile ce nu-ţi aduc niciun folos”[485].

Care este lecţia acestui apolog? Cărţile nu simt valori de bibliofilie sau obiecte de paradă, indicatori de clasă care permit adunarea imbecililor, semne exterioare de bogăţie cash sau intelectuală, ocazii de a se impune în faţa oamenilor simpli și modești, ci numai niște forme manufacturate care valorează mai întâi și mai ales prin conţinut! Lucian scrie: „Căci dacă stăpânirea cărţilor singură ar face învăţat pe un om, de ce preţ n-ar fi colecţia ta și a voastră care sunteţi bogaţi; dacă adică ar fi cu putinţă să cumpăraţi știinţa din târg și să ne întreceţi pe

484 *Ibid.,* 17, pp. 316-317 (h. /.).

485 *Ibid.,* 19, p. 317 *(n. /.).*

noi săracii”[486].

Dar lecţia cea mai importantă este că: „Nădejdea viitorului nu stă în maniaci de cărţi, ci în virtutea fiecăruia și în felul de trai zilnic”[487]. A poseda cărţi nu este deci un scop în sine, ci a dispune de un material cu care îţi poţi construi orientarea existenţială, dar în niciun caz orientarea existenţială însăși…

Preocuparea lui Lucian este deci să lupte contra falșilor filosofi, a celor ce folosesc în mod exhibiţionist cărţile, știinţa, cultura, referinţele intelectuale, contra impostorilor înţelepciunii care au cu cartea pe care o citesc un raport de paradă, de bluf, de prefăcătorie, de mistificare, ba pe care pot chiar, de asemenea, s-o scrie sau să pună să fie scrisă de alţii…

În „Filosofii la mezat”, Lucian îşi imaginează un bâlci în care filosofii emblematici ai gândirii antice sunt puși la vânzare de Hermes sub autoritatea lui Zeus. „Noi vindem la mezat felurite vieţi de filosofi și tot soiul de secte filosofice”[488]. Portretistul din Samosata îi prezintă pe filosofi cu ideile lor forte și câteva dintre trăsăturile lor caricaturizate. El pune deci în scenă „vieţi de filosofi”, după cum spune, ca și defectele asociate acestor gândiri.

Mai întâi un *pitagoreic* – de fapt, fiind precizat că este originar din Ionia (2) și născut la Samos (3), apoi că are o coapsă de aur (6), este vorba despre Pitagora însuși de vreme ce aceste trăsături îi aparţin. Ce fel de viaţă duce el?

Desăvârșită”, a celui care „vrea să se înalţe mai presus de imanitate […], să cunoască armonia lumii și apoi să reînvie”[489]. El nu ţine niciun fel de lecţii, doar că trebuie să-ţi imintești din nou de existenţele trăite anterior pentru a trăi lin nou eliberat de încarnare. Iată de ce nu mănâncă nimic ce i fost viu. Dar nu consumă nici bobi, pentru că ei

---

486 lind., 4, p. 310 (n.f.).

487 *Ibid.,* 24, p. 320 (n.f.).

488 „Filozofii la mezat", în Ludan din Samosata, *Scrieri alese, op. cit.,* 1, p. 95 (n. f.).

489[8] *Ibid., 2,* pp. 95-96 (h. *t.).*

arată ca esticulele când sunt deschișI și pentru că, expuși la lună, jobii, nu testiculele, devin ca sângele. Îşi găsește rumpărător.

Sosește apoi Diogene, *cinicul* emblematic. Ce viaţă ilozofică se găsește aici de vânzare? „O viaţă plină de bărbăţie, viaţa unui om destoinic și ales, o viaţă liberă”[490]. îl recunoaştem după câteva trăsături: ne invită să mâncăm >epie crudă pentru a muri în toată frumuseţea; ne propune să trăim într-un butoi; este jegos, murdar, jignitor, insolent; poartă desagă și băţ și o tunică fără mâneci; copulează în jublic și se comportă ca un câine; se masturbează în văzul și luzul tuturor; și-a plasat viaţa sub semnul lui Heracle; îşi; pune cetăţean al lumii; nu respectă nimic și pe nimeni, nelusiv pe împărat; nu vrea nici prieteni și nici tovarăși – poate momente bine cunoscute din biografia sa. Îi promite relui care îl va cumpăra să-i facă viaţa amară, să-l instruiască n asceză și frugalitate: îl invită pe stăpânul său să-i devină sclav… Ce crede Lucian? Acest fals rebel este un adevărat romediant: „«Să nu te înfricoșezi! E domestidt», îi spune vânzătorul cumpărătorului potenţial”[491]. Și adaugă că nu-i le-ajuns, pentru a fi filosof, să înșiri insultele ca pe niște >erle. Hermes îl lasă pe nimic cumpărătorului pentru că vrea a se descotorosească „de nebunul ăsta care ne obosește; biară ca un apucat și – ca să fiu scurt – îi acoperă de ocări pe toţi oamenii, slujindu-se de cele mai josnice cuvinte”[492]. La acest preţ derizoriu, găsește evident cumpărător.

Este rândul lui Aristip din Cirene, *cirenaicul,* de a fi scos la mezat. Ce viaţă filosofică este de vânzare? „Viaţa pe care o vedeţi a fost însoţită de plăcere, o viaţă de trei ori ferice”[493]. Acest filosof sosește parfumat și îmbrăcat în purpură. Revendică voluptatea și trece drept un prototip de delicateţe, dar este beat, se împleticește și se arată incapabil de a vorbi într-atât a băut; este corupt și

490[3] *Ibid., 7,* p. 98 *(ii. /.).*

491o *Ibid., 7,* p. 99 (ir. /.).

492 *Ibid.,* 11, p. 101 (m. f.).

493»UWrf.^p. 102 (n.f.).

desfrânat; este înzestrat, dar pentru vin și hrană, plăcinte și fete; *a* fost crescut la Atena, asta explică talentul său pentru moliciune; mănâncă acolo unde este hrănit și poate sta la masa unui tiran ca Dionisios din Syracuza, care-l aprecia în mod deosebit. La ce se rezumă filosofia cirenaică? „Temeiul filosofiei sale e dispreţul faţă de orice, folosirea a tot ce-i cu putinţă de folosit, cerșirea plăcerii oriunde s-ar găsi”[494]. Prea frivol, nimeni nu-l cumpără; rămâne nevândut.

Intră atunci în scenă perechea Democrit abderitul și Heraclit din Efes, doi *presocratici* asociaţi dintotdeauna într-un joc de roluri ai cărui prizonieri simt: primul trece drept un glumeţ, iar al doilea drept un smiorcăit. Pentru ce vieţi? „Cele mai bune […], cei mai înţelepţi [oameni]”[495]. Cea a lui Democrit care râde de ridicolul treburilor umane, care afirmă că nimic nu este serios, pentru care nu există decât atomi căzând ca ploaia în vid; cea a lui Heraclit zis Obscurul, căruia nu-i plăceau oamenii care, se spune, vorbește în enigme, se lamentează de comedia umană și îi este milă de tot ce este: „Împrejurările din vremea noastră nu găsesc că au vreo însemnătate, iar ceea ce va fi în viitor cred că trebuie să ne îndurereze grozav. Mă gândesc la prăpădul care va aduce în cele din urmă sfârșitul, prin flăcări, al universului. Iată ceea ce mă face să plâng. Ba mai vărs lacrimi și pentru că nimic nu e statornic, ci – ca să zic așa – toate se află într-o mare neorânduială. Bucuria și necazul sunt același lucru. De asemenea cunoaşterea și neștiinţa, mărimea și micimea, înălţimea și adâncul. E ca o horă în care toate se prind şi-şi schimbă locul, făcând jocul veșniciei”[496]. Nici glumeţul și nici smiorcăitul nu găsesc amatori.

Vine atunci ora lui *Socrate.* Produsul său existenţial? „O viaţă bună și inteligentă, […] cu totul neprihănitţă]”[497]. Domeniul său de predilecţie? Băieţii și iubirea. El spune

494 *Loc. cit. (n. t.).*
495 *Ibid.,* 13, p. 103 *(n. t.).*
496 *Ibid.,* 14, pp. 103-104 *(n. t.).*
497 *Ibid.,* 15, p. 104 *(n.t.).*

că-i plac cu precădere sufletele fără a atinge corpurile; dar nimeni nu-l credeși e bine... „Dar ce viaţă duci?”[498] „Locuiesc într-o cetate pe care am închipuit-o pentru mine și care-i cârmuită într-un fel ciudat. Legile le-am născocit eu”[499]. Este vorba de fapt despre „Republica” lui Platon în care femeile, lucrurile și bunurile sunt în comun. Sistemul său? Doctrina sa? „Ideile și modelele fiinţelor. Tot ceea ce vezi: pământul, roadele lui, cerul, marea, toate făpturile au prototipurile lor nevăzute, care se află în afară lumii”[500]. Cumpărătorului care cere precizări despre acele idei și unde le găsește, Socrate îi răspunde: „Nicăieri. Dacă le-am întâlni undeva, ele n-ar mai fi”[501]. La care profanul îi ripostează: „Nu văd modelele despre care amintești”[502]. Și Socrate reîncepe: „Nu e de mirare; ochii sufletului tău sunt lipsiţi de vedere. Pe câtă vreme, eu văd imaginile tuturor fiinţelor: un alt tu și un alt eu, amândouă fiinţe nevăzute. Ca să nu lungesc vorba, eu văd totul în dublu exemplar”[503]. Urmarea schimbului verbal, în partea cumpărătorului: „M-am convins că trebuie să te cumpăr, fiindcă ești înţelept și privești pătrunzător”[504]... îmbină gestul cu vorba, plătește doi talanţi și îl ia pe filosof. Hermes îl întreabă pe om asupra identităţii sale: Socrate este cumpărat de Dion din Syracuza, un discipol al lui Platon care se va revendica de la el o dată ajuns la putere pentru a institui o tiranie!

Următorul. Este un *epicureu* care trece examenul. Este prezentat ca un discipol al atomismului glumeţului de Democrit și al hedonismului beţivanului de Aristipceea ce-i o intrare puţin cam rapidă din punct de vedere filosofic... Se spune că-i mai nelegiuit decât ceilalţi doi reuniţi, dar nu-i mai savant ca ei! Se hrănește cu ceea ce am numi astăzi dulciuri, dar și cu smochine din Carla. Nu se știe

498 *Ibid.,* 15, p. 105 *(n.t.).*
499 *Loc. cit. (n. t.).*
500 *Ibid.,* 18, p. 106 (». /.).
501 *Loc. cit. (n. /.).*
502 *Loc. cit. (n. I.).*
503 *Loc. cit. (n. t.).*
504 *Loc. cit. (n. t.).*

dacă este cumpărat, de cine, pentru ce și cu cât. Ignorăm de asemenea ce tip de viaţă filosofică este aici de vânzare. Din ce este spus în mod lapidar, vom zice: o viaţă de juisor materialist.

Apoi sosește în scenă un *stoic.* Cum este viaţa sa? „însăși virtutea, cea mai desăvârșită dintre toate vieţile. Cine vrea să fie singurul care să cunoască tot ce există?”[505]. Ar fi de fapt „singurul înţelept, singurul frumos, singurul drept, singurul viteaz, singurul rege, singurul orator, singurul bogat, singurul legiuitor și tot ce mai poate fi un om”[506]. Știm foarte rapid că acest filosof al Porticului este Chrysippos în persoană. Cumpărătorul îl întreabă dacă nu este afectat de faptul de a fi vândut ca sclav. Îşi joacă atunci rolul de stoic, deosebind ceea ce depinde de noi și ceea ce nu depinde; avem putere asupra a ceea ce depinde de noi, dar nu asupra a ceea ce nu depinde; depinde de el să fie afectat de această stare, dar el vrea să nu fie, deci nu este afectat. Urmează consideraţii asupra punctelor tehnice ale acestui curent de gândire: preferabilii, imaginaţia comprehensivă, logica, accidentele simple și accidentele de accidente, solecismele, retorica, modalităţile silogismului – secerătorul, stăpânitorul, Electra și învăluitul (22) … Chrysippos îl aburește pe cumpărător cu subtilităţile dialectice ale Porticului pentru a justifica împrumutul cu camătă, apoi plata lecţiilor sale filosofice, fără a înceta să strige totuși că este un virtuos emblematic! Cu această performanţă intelectuală, numeroși simt cei care vor să-l cumpere pe stoic…

Penultimul, *peripateticianul*; n-are nume. Cartea sa de vizită ontologică? Viaţa sa filosofică? „Cel mai deștept dintre toţi și care-i un atotștiutor desăvârșit”[507]. Este blând, moderat și „dublu” pentru că, în această școală, există un învăţământ esoteric, pentru iniţiaţi, și unul exoteric, pentru cei mulţi; este bogat; știe totul despre orice: „Cât timp trăiește ţânţarul, până la ce adâncime

505 *Ibid.,* 20, p. 107 *(n.t.).*

506 *Loc. cit. (n. t.).*

507 *Ibid.,* 26, p. 111 *(n. /.).*

luminează soarele apa mării și ce fel de suflet au stridiile”[508]. La care trebuie adăugate cunoștinţele enciclopedice despre toate subiectele – reproducerea, procrearea, formarea fătului, râsul, viaţa animalelor etc. Găsește achizitor la un preţ ridicat.

În fine, ultimul, *scepticul*: Pyrrhon, dar Hermes greșește pronunţându-i numele și dându-i-l pe acela al unui sclav… Viaţa sa filosofică este aceea a unui negativist: nu știe nimic, afirmă că nimic nu există, nu știe nici măcar dacă existăm, ignoră ceea ce este convenabil, preferabil, realizabil. Care este obiectivul său? „Să nu știu nimic, să n-aud nimic și să nu văd nimic”[509]. Nu simte nimic, nu judecă nimic și spune că „nu se deosebefște] cu nimic de o râmă”[510]. Este cumpărat, este plătit? Iată ce nu-l tulbură deloc, afirmând: „Îmi opresc judecata în această privinţă și stau să cumpănesc”[511]. Iar stăpânul îi promite scepticului să-l arunce în apă, pentru a-i dovedi că-i este într-adevăr stăpân – ceea ce nu-l convinge pe Pyrrhon că există…

Vânzarea se oprește aici. Lucian face să apară în dezordine, fără grijă pentru cronologie, pe toţi reprezentanţii tuturor școlilor de filosofie antică: Pitagora și pitagoreicii, Diogene și cinicii, Aristip și cirenaicii, Democrit și Heraclit cu presocraticii, Socrate platonicianul, dacă putem califica un profesor cu numele luat de discipolii săi și, fără nume, un epicureu, un stoic, un peripatetician și scepticul Pyrrhon.

Niciun filosof nu scapă: extravaganţele pitagoreice despre transmigraţia sufletelor, provocările grosolane ale cinicilor, hedonismul vulgar al cirenaicilor, râsul materialist al lui Democrit, mizantropia pesimistă a lui Heraclit, lumea imaginată de platonicieni în general și de Socrate în particular, juisarea trivială a epicureicilor, logica obscură a stoicilor, mania enciclopedică aristoteliciană și delirul nihilist pyrrhonian, iată tot atâtea

508 ™ *Ibid., 26, p.* 112 (h. /.).
509 ™ *Ibid., 27,* p. 113 (n. /,).
510 *Loc. cit. (n. t.).*
511 *Ibid., 27, p. 114 (n. t.).*

nebunii de care Lucian din Samosata îşi bate joc copios!

Trebuie oare să conchidem din asta că el nu este decât un satiric fără alt proiect decât deriziunea, un glumeţ fără densitate, un comic fără idei, un rege al burlescului ţinând locul bufonului în filosofie? Nu cred. Căci toţi filosofii cărora le trage un picior în spate, cărora le dă o palmă și pe seama cărora râde au un punct comun: *sunt greci…*

Chiar dacă, originar din Samosata, în actuala Sirie, Lucian scrie în greacă, limba intelectualilor și a oamenilor de litere, el este un gânditor oriental dar romanizat și îşi îndreaptă săgeţile și suliţele asupra marilor actori ai filosofiei grecești, dar asupra nici unui filosof roman. Căci el scrie în a doua jumătate a secolului al II-lea al erei noastre, este deci posterior lui Panaitios, Cicero, Lucreţiu, Musonius Rufus, Seneca, Plutarh, Epictet, tot atâţia filosofi romani care ar fi putut deveni tot atâtea ţinte ale ironiei sale! Dar ei sunt marii absenţi ai poemului său epic batjocoritor.

Ce reproșează el filosofilor greci? Vorbăria şi idealismul, enciclopedismul și scepticismul, sofistica și retorica, plăcerea și pesimismul, logica și nihilismul, depravarea și pederastiatot atâtea mărfuri de negăsll pe tejghelele filosofiei romane.

Lucian din Samosata reproșează altceva filosofilor greci, și este poate încă și mai grav după părerea sa: lipsa lor de congruenţă, contradicţia între doctrină și viaţă, gândire și acţiuni, înălţimea teoriilor și josnicia practicilor. Nimic mai bun pentru a-ţi da seama că *Banchetul sau lupiţii,* dialog burlesc și filosofic, marchează defectul cuirasei filosofilor eleniști: desigur, ea este frumoasă și strălucitoare, sclipitoare și fastuoasă, vie și radioasă, dar este din carton…

Acest banchet al lui Lucian este un antibanchet al lui Platon! De unde se vede, încă o dată, că filosoful din Samosata se înscrie într-o perspectivă romană, deci antigrecească. La Platon, banchetul servește ca pretext unor dizertaţii idealiste despre Iubire. Se bea, se mănâncă,

desigur, dar pentru că este nevoie de un decor pentru acea punere în scenă filosofică, pentru acea piesă de teatru de Idei. Ceea ce contează simt cuvintele, conceptele, argumentaţiile, sofistica, retorica. La urma urmei, la Platon, este întotdeauna o Idee de vânzare-Adevărul, Frumosul, Binele, Dreptatea etc.

Lucian pleacă de la un alt principiu. Romanii sunt oameni pragmatici și concreţi. Filosofia nu este pentru ei arta savantă de a diserta despre Idei pure, o dialectică în stare să dovedească orice, chiar în detrimentul bunului-simţ, o sofistică în stare să spună: ceea ce este nu este și ceea ce nu este este, ci o înţelepciune practică pretinzând viaţa filosofică însoţitoare.

Iată din ce motive Lucian din Samosata, roman în demersul său intelectual, examinează vieţile filosofilor pentru a se pronunţa dacă viaţa lor este filosofică sau nu. Căci nu-i de-ajuns să-ţi spui filosof pentru a fi, trebuie s-o arăţi, s-o demonstrezi – și acest lucru toată viaţa… înţelegem că plasând sus ștacheta înţelepciunii, unul sau altul nu va fi la înălţime. Prin urmare, ar trebui să desconsiderăm doctrina din cauza caracterului său neviabil. Fie că-i extravagantă ca la Pitagora, fie obscură ca la Platon, fie inutilă și vană ca la Aristotel, fie că-i o pură supunere în aspectul său juisor ca la Aristip sau Epicur, fie că-i o pură grosolănie ca la Diogene, fie vanitate sofistică, ca la Chrysippos, fie delir ca la Pyrrhon; în aceste cazuri, la ce bun să subscrii la divagaţiile lor mentale? Desigur, Pitagora nu are doar fobia bobului, Socrate nu este doar pederast, Platon, doar cetăţean al unei Republici a Ideilor, Aristotel doar fascinat de penisul scoicilor, Aristip doar parfumat, Diogene doar bășinos, Chrysippos doar guraliv, Pyrrhon doar autist, dar simt și aşa-şi totuși… Cu ce defect înrudit îi putem asocia pe filosofii romani Cicero și Seneca, Epictet și Marcus Aurelius, Lucreţiu și Musonius Rufus? Cu nimic extravagant…

A zeflemisi, a râde, a înţepa, a zâmbi, a glumi, a pufni, a ironiza, a distra, cum face Lucian, înseamnă a filosofa. Și poate chiar a filosofa uneori mai mult și mai

bine, pentru că o face mai direct și pentru toată lumea, decât a diserta despre natura fiinţei, existenţa esenţelor, relaţiile care unesc substanţa și atributele, mecanismul preferabilelor, cauza necauzată sau primul motor imobil, ipostazele care conduc la Un-Bine – un registru în care grecii excelează…

Lucian este de partea oamenilor simpli și adevăraţi, Inepţi și necomplicaţi; a optat pentru cei modești care nu strigă sus și tare idei ciudate și incomprehensibile, prosteșl I îi absconse, dar care trăiesc, la înălţime umană, o viaţă de om cu idealuri de om. Îi împunge pe sectanţii școlilor ilozofice, dar îi cruţă pe însoţitorii anonimi ai acelor actori al loctrinelor lor.

„Filosofii la mezat" se termină cu o informaţie car", ară să pară, ne învaţă ceva important. Hermes o spune, într-adevăr, încheind dialogul: „Iar pe voi, ceilalţi, vă onvocăm pentru mâine, când o să scoatem la mezat vieţi de oameni nepricepuţi, de meșteșugari și de oameni de rAnd"! rti. 4 u ni se spune că se vor purta mai bine, evident, damţelegem repede că Lucian îi opune pe cei care îşi spun ilozofi oamenilor obișnuiţi și că simpatia sa, dacă nu merge direct la cei mai modești, nu merge nici la cei mai savanţi… n *Banchetul sau lapiţii,* este același lucru: filosofii din toate ectele grecești se poartă urât, beau, se insultă, se bat, se cartă invidioși și geloși, perfizi și josnici, răi și meschini, în imp ce comesenii, care nu sunt filosofi, se poartă în mod onvenabil și decent. Lecţia este că trebuie să râdem de falșii ilozofi, ceea ce este adevărata filosofie, și că nu este filosofie decât la cei care o încarnează și nu la cei care o revendică trident.

Să citim deci *Banchetul sau lapiţii.* Ceremonia are loc la <ristainetos, un filosof stoic, cu ocazia căsătoriei fiicei sale, Zleantes, care se mărită cu un filosof, fiu de bancher și, ceea e nu strică deloc, chiar dacă nu explică totul, bogat moștenitor.

Numeroase lucruri sunt deja exprimate încă de la – rimele rânduri ale dialogului. Aristainetos apare în *dialogurile curtezanelor* ale aceluiași Lucian: este un

filosof

*11 Loc. cât. (». t.).*

stoic, păros și bărbos, care predică virtutea și dialogurile despre iubire consacrate de discipoli profesorilor lor, dar care practică pederastia – o practică sexuală mai teoretizată și justificată de greci decât de romani. Spre deosebire de *Banchetul* lui Platon, nu există nicio pledoarie romană pentru iubirile grecești. O campanie contra filosofului stoic este aţâţată de curtezane care îl denunţă cu graffiti în cartierul atenian Kerameikos…

Apoi, prenumele miresei: Cleantes. Dar Kleanthes din Assos (330 – 232 înaintea erei noastre) este numele *masculin* al filosofului stoic care succede întemeietorului școlii stoice, Zenon din Citium, în calitate de prim director. Din opera sa abundentă nu ne rămân decât niște fragmente dintr-un „Imn către Zeus”.

Căsătoria se desfășoară în plin teritoriu stoic. Avem deci dreptul de a ne imagina că doctrina Porticului va dicta legea cu ocazia acestui banchet de nuntă: rigoare morală, ideal ascetic, elogiul virtuţii, practică austeră, eroism existenţial.

Vai! Se întâmplă contrarul! Decrepitudine morală, bucurii triviale, dezmăţ de beţivani, colecţii de vicii, purtări de depravaţi, josnicii de cheflii, orgii de desfrânaţi, filosofii se poartă ca niște haimanale… Cupa filosofică este departe de buzele comesenilor.

De îndată ce intră în sală, stoicii îl fulgeră cu privirea pe Hermon *epicureicul.* Lucrul este astfel spus clar: se spune că oamenii Porticului și cei din Grădină se urăsc. Acea opoziţie este o construcţie mai mult decât o realitate. Cele două școli propun două drumuri diferite pentru a ajunge la un singur scop: seninătatea, înţelepciunea, pacea sufletului și a fiinţei. Dar stoicii cred în Suflu, epicureicii în singurul adevăr al Atomilor uniţi în gol, ceea ce este suficient pentru a-i aţâţa ca pe niște câini contra pisicilor…

Intrarea *platonicianului* Ion stârnește un fior respectuos, căci este „un om venerabil și impunător la

înfăţişare, pe chipul căruia se arată multă demnitate: de aceea este numit în popor «Modelul», avându-se în vedere gândirea mereu corectă a acestui bărbat. Așa că, la venirea lui, toţi se ridică și îl salută ca pe un zeu: și, într-un cuvânt, prezenţa acelui Ion părea a fi șederea unui zeu printre oameni”[512]. Cum să exprimi mai bine autoritatea platonismului în mediul filosofic? Autoritatea este deţinută de discipolii lui Platon care trece drept filosoful de lux, cel care, în lumea esenţelor inteligibile, întreţine legături directe, fără intermediar, cu Ideile.

Planul mesei se supune regulilor de bună-cuviinţă; unii se supără pentru că socotesc că merită mai mult decât li se oferă când li se arată locul… Dezacorduri, răutăţi schimbate. Stoicul care se preface, după doctrină, că-și bate joc de lucrurile umane, prea umane, se comportă de fapt ca un om, prea uman. Bogatul stăpân al casei îşi oferă filosofi, care îşi oferă, la rândul lor, o gazdă bogată…

*Stoicul* Zenothemis ar trebui, după regulile sectei sale, să dea dovadă de frugalitate și sobrietate, de temperanţă și măsură, dar și de empatie și simpatie, de mărinimie și răbdare. Aiurea! Ameninţă că părăsește sala, dacă este plasat lângă un epicureu care este și preot al Dioscurilor și care-i lasă cu plăcere primul loc stoicului. Din acest motiv, Zenothemis se așază și începe să înfulece ca un flămând, pătându-se cu sos. Îi dă câteva bucăţi de carne sclavului său, plasat în spatele său. Stoicul frugal îşi umple pântecele.

Atunci intră Alkidamas, un filosof *cinic* care n-a fost invitat. Cum este „un om tare rău de gură și cel mai sonor dintre toţi cinicii”[513], tuturor le este frică. Este invitat să ia un scaun și să se așeze; disertează despre prea multul confort al fotoliului, al patului, mesei, totul într-un decor de draperii, mâncând în picioare, mergând și atacând violent luxul, banii, posesiunile, cupele din aur cărora spune că le preferă simpla veselă de lut. Pentru a-i închide

512 *Banchetul sau lapifii (7).* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (». L).

513 *Ibid.,* (12). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv (m. f.).

gura și pentru că-i plictisește pe invitaţi, stăpânul casei cere să i se mai servească o cupă de vin pur. Efectul este radical asupra lui Alkidamas; el se lungește chiar pe sol, tace și bea: vociferantul cinic încetează de a mai lătra.

Între timp, *aristotelicianul* Cleodemos agaţă un paharnic tânăr și frumos și pretextează că-i dă cupa pentru a-i oferi banii cu care îi cumpără favorurile. Din neatenţie monedele cad. Toată lumea se preface că n-a înţeles. Stăpânul casei îl îndepărtează pe sclav și plasează un bătrân catârgiu sau rândaș lângă pederast: plăcerea peripatetidanului va fi solitară.

Întoarcerea în scenă a *cinicului* beat mortvinul neîndoit cu apă și-a făcut efectul. El pretinde tăcere, închină un toast miresei, provoacă râsul, se simte jignit, îşi cântă propriul elogiu, spune despre mireasă că, „dacă n-ar primi de la mine cupa, nu ar naște niciodată un fiu care să-mi semene, invincibil ca forţă, liber ca spirit, iar la trup la fel de viguros”[514]. Laudă-mă gură… La care, ca pentru a se făli, îmbină gestul cu vorba și îşi arată sexul. Făcând aceasta, provoacă râsul, astfel încât se supără din nou, amenință să bată cu băţul pe care-l ridică deasupra capetelor, promiţând în același timp să nu se servească de el dacă i se aduce o prăjitură mare. Prăjitura îi este adusă; o înghite. Cumpărat prima oară cu o cupă de vin, Alkidamas este cumpărat a doua oară cu o patiserie: câinele cinic care latră este calmat cu dulciuri.

Dionysodoros *retorul* ia atunci cuvântul într-o sală în care majoritatea sunt deja beţi morţi. Îşi recită un anumit număr din discursurile sale. Este aplaudat călduros, dar uralele vin de la valeţii care se găsesc în spatele său. Învingând fără pericol, retorul triumfă fără glorie: oratorul n-are succes decât cu aplaudaci. Retorica strălucită este o știinţă vană.

Apoi *gramaticianul* Histiaios, așezat pe ultimul loc, deci ultima roată la căruţă, declamă un amestec de texte clasice pentru a obţine o odă care n-are nici cap nici coadă. Bineînţeles, asistenţa îşi bate joc de el. Gramatica

514 *Ibid.,* (16). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n.* L).

se vădește o artă inutilă.

Între timp, *stoicul* Zenothemis, care amenințase că părăsește sala, dar nu și-a dus amenințarea până la capăt pentru că i se schimbase locul, este scufundat în lectura unei cărți scrise cu litere mici – era atunci semnul distinctiv al filosofilor acelei școli. Pus în prezența realității celei mai triviale, stoicul preferă vieții cărțile.

Între felurile de mâncare, bufonul Satyrion este invitat să amuze adunarea. Este urât, cu capul ras, în afară de un ciuf în vârful craniului. Dansează cu infinite contorsiuni, răsucindu-se, legănându-și șoldurile, pentru a spori ridicolul. Recită versuri, imitând accentul egiptean. Apoi lansează împunsături cutăruia sau cutăruia din adunare. Cei care sunt obiectul acestor glume râd. Dar nu și cinicul Alkidamas, care nu apreciază deloc să suporte ceea ce el aplică neîncetat celorlalți. îl amenință cu bătaia pe bufon, care este în plus mai bun clovn decât el. Se angajează lupta, dar în afară de faptul că este bun la jocuri de cuvinte, la zeflemisiri, la glume, la amuzamente, comicul este bun și la pumni: îl trântește pe adversarul său la pământ. Deși nu a primit decât ce-a căutat, cinicului nu-i mai place jocul.

Sosește atunci medicul Dionicos. Declară că a întârziat din cauza unui pacient atins de nebunie pe care a trebuit să-l calmeze. Își povestește peripeția, obține un succes egal cu cel al bufonului și se instalează lângă gramatician, mâncând resturile de la masă. Prezența sa va fi justificată puțin mai târziu, căci alcoolul inflamând toată acea adunare, se va porni vâlvătaia.

Deocamdată, un eveniment îi permite lui Lucian să încarce și mai mult barca discipolilor Porticului: *stoicul* Hetoimocles trimite un curier stăpânului casei Aristainetos. Această scrisoare este un model al genului pentru a dezvălui mecanismul resentimentului: filosoful este invitat în toate zilele de oameni mai bogați decât gazda căreia i se plânge, fără a da curs invitațiilor, căci știe că banchetele sunt o ocazie de dezordine și violență; el adaugă: „Doar în ce te privește am impresia că simt pe

bună dreptate revoltat”[515]. Formidabilă declaraţie: el recunoaşte că îi face curte celui care, în plus, este vecinul său, dar uitarea dublată de proximitate îi sporește supărarea; este mai puţin necăjit, bineînţeles, de faptul de nu fi fost invitat, decât de ingratitudinea celui care nu l-a invitat, căci, scrie el, „pentru mine fericirea nu stă într-o porţie de mistreţ, de iepure sau de plăcintă, cu care mă înfrupt pe săturate la alţii, care-și cunosc datoria de gazdă”[516] – este lucru cunoscut faptul că acela care este rău reproșează adesea celuilalt ceea ce n-ar putea să-și reproșeze lui însuși: deci cel care nu-l invită ignoră convenienţele, pe când cel care n-a fost rugat nu găsește necuviincios să i-o reproșeze chiar în mijlocul banchetului celui care nu l-a poftit.

Hetoimocles sporește paranoia: dacă n-a fost convocat este din cauza celorlalţi doi stoid prezenţi la banchet, totuși membri ai aceleiași școli cu el și despre care afirmă că le va închide gura fără dificultate cu un silogism bine întors din condei! îl acuză pe stăpânul casei căruia îi reproșează că ignoră principiile doctrinei întemeiate de Zenon. Invită la o întrecere cu acești stoid, precizându-i în același timp gazdei:

„Eu unul, care aș fi de părere că singurul bine e ceea ce-i cinstit, aș suporta lesne insulta”[517] – bineînţeles, bineînţeles…

Apoi bârfește, calomniază și anunţă tatălui că preceptorul propriului său fiu, Diphilos, poreclit Labirintul, într-atât este de complicat sau fără noimă, este amator de băieţi și că are amabilităţi pentru elevul său. Dar Diphilos a fost invitat la nuntă… Hetoimocles adaugă totuși: „Fără îndoială, nu se cade a tulbura nunta, nici a da vina pe alţii, mai cu seamă din motive atât de josnice. Căci, deși Diphilos, care mi-a luat doi discipoli, o merită, eu, de dragul filosofiei, voi păstra tăcerea”[518]. Splendid exemplu

515 *Ibid.,* (22). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

516 *Loc. cit.* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv(n. f.).

517 *Ibid.,* (23). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

518 *Ibid.,* (26). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

de pretenţiune, frumoasă lecţie de retorică: să spui ceea ce nu vei spune și, din această cauză, să o spui totuși…

La care omul resentimentului adaugă ca peroraţie: „Iar acestui sclav i-am poruncit ca, de-ai vrea să-i dai o bucată de mistreţ, de cerb sau de plăcintă cu susan, să mi-o aducă drept scuză a neinvitării mele la cină, să n-o primească, ca să nu pară că pentru asta l-am trimis”[519]. Dar cine deci ar fi putut bănui un asemenea lucru?

Lectura acelei scrisori jalnice este însoţită de râsele… Cum acel bătrân înţelept bărbos, acel stoic cu faţa severă a putut arăta atâtea pasiuni triste: gelozie, invidie, cupiditate, resentiment, senzualitate, rea-credinţă, rea-voinţă, calomnie, clevetire, înfumurare, perfidie, făţărnicie? Dacă tatăl miresei nu l-a invitat, pur și simplu „pe motiv că nu spera pe viitor să accepte o invitaţie, nu a vrut să se implice în această situaţie, ba mai mult, a susţinut că nici măcar nu-l interesează”[520].

Diphilos și Zenon, care îl însoţea, părăsesc adunarea cu multă discreţie; ei confirmă astfel acuzaţiile lui Hetoimocles. Aristainetos anunţă sclavului purtător al misivei stoicului că poate să plece, iar el se va ocupa de toată această treabă mai târziu.

Este momentul pe care îl alege *aristotelicianul* Cleodemos pentru a-i ataca pe stoicicare, hotărât lucru, sunt în culmea fericirii sub pana lui Lucian din Samosata… Pasă între epicureicul Hermon și stoicul Zenothemis, care profită de ea pentru a-l acuza pe Cleodemos de a o fi sedus pe soţia elevului său și, după ce a fost surprins culcându-se cu ea, de a trebui să suporte pedeapsa rezervată adulterului: să fie snopit în bătaie cu o gulie înfiptă în fund! Cleodemos îi ripostează acuzatorului său stoic că și-a prostituat soţia, că a furat banii depuși de un discipol pentru a-și plăti o călătorie, că a jurat în faţa divinităţii că nu delapidase acea sumă, că i-a constrâns pe discipolii săi la onorarii exorbitante, că a dat bani cu împrumut cu dobândă mare, că a vândut otravă unui om foarte hotărât

519 *Ibid., (27).* Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

520 *Ibid.,* (28). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(ti. t.).*

să-și ucidă tatăl.

Cleodemos aruncă atunci cupa în faţa stoicilor, ceea ce dă semnalul unei încăierări homerice: lovituri și răni, tentative de omor, scuipături, înșfăcări de bărbi, intervenţia celor mai înţelepţi – plouă cu lovituri. Se bat cu mâncare. Curge sângele. Este crăpat un ochi. Este tăiat un nas după ce a fost mușcat. Sunt date picioare în dinţi care sar. Strigăte, plânsete. Este răsturnată o lampă și, când se reaprinde lumina, sunt surprinși doi care fac amor, apoi un furt. Între timp, bolnavii ies pe litiere. Un stoic urlă de durere; unul mai înţelept ca el, numai dacă nu-i mai ironic, îi atrage atenţia că-i este de-ajuns, după doctrina pe care o predică, să nu vrea ca durerea să i se întâmple pentru ca ea să nu mai existe. Alţii vomită cam peste tot… Să ne oprim aici.

Lykinos, care relatează acest banchet, dă morala acestei povești în felul său: „Eu mă gândeam în sinea mea mai ales la ceea ce-i inevitabil să-i vină cuiva în minte. Cât de puţin e de folos să cunoască ce s-a scris, dacă cineva nu-și face și viaţa mai bună prin asta. Căci îi vedeam și pe cei mai de seamă autori demni de luat în râs pentru faptele lor. Mai apoi, mi-a venit în minte dacă o fi adevărat ceea ce se spune în popor, anume că învăţătura îi abate de la gândirea cea dreaptă pe cei ce se ocupă neîncetat de cărţi și de ideile conţinute în ele. Între atâţia filosofi de faţă, nu era poate de văzut vreunul care să nu aibă vreo vină: unii se comportau rușinos, alţii vorbeau și mai rușinos. Și nu puteam pune cele săvârșite de ei nici măcar pe seama vinului, gândindu-mă la ce scrisese Hetoimocles, pe nemâncate și pe nebăute”[521]. Apoi această concluzie în concluzie: „Prin urmare, situaţia se inversase. Puteai vedea niște oameni neinstruiţi mâncând cuviincios, neieșind în evidenţă nici prin beţie, nici prin altceva puţin cuvenit: doar râdeau și îi condamnau pe cei pe care, bănuiesc, îi admiraseră mai înainte, crezând că valorează ceva după ţinută. Cât despre filosofi, aceștia se destrăbălau, proferau insulte, se ghiftuiau, strigau,

521 *Ibid.,* (34). Traducere din limba clină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

ajungeau în patru labe. Chiar și acel admirabil Alkidamas urina în toiul unui ospăţ, fără a-i fi deloc rușine de femei”[522].

Lucian ne invită mai puţin să râdem de filosofie decât de filosofii care nu trăiesc filosofia pe care o predică, ceea ce înseamnă la drept vorbind a avea pentru disciplina adevărată o înaltă stimă. În spatele râsului se ascunde seriozitatea filosofului veritabil care știe că, după formula bine cunoscută, în materie de înţelepciune, binele nu face zgomot, iar zgomotul nu face bine.

Decenţa oamenilor ignoranţi și simpli, buna-cuviinţă și convenienţele, onestitatea și corectitudinea, probitatea și modestia de care dau dovadă constituie adevărate lecţii de înţelepciune. Trebuie să râdem de cei care se prefac că sunt filosofi, dar a căror viaţă atestă că nu simt. Iată ultima lecţie romană oferită în râs și deriziune de Lucian din Samosata: ceea ce face filosofia nu este discursul filosofic, ci viaţa filosofică.

Raţiunea deriziunii este deriziunea lipsei de raţiune.

Intermediul 9

*Celsus, ultimul păgân*

Un paradox vrea ca primul filosof păgân care a atacat creștinii în secolul al II-lea, Celsus, a fost salvat de ei! Șiretenia raţiunii monoteiste… *Contra creștinilor*. *Discursul adevărat* a fost scris în jurul anului 180, în timpul domniei lui Marcus Aurelius.

Cum a fost posibil? La Alexandria, un bogat mecena creștin numit Ambrosius îi cere prietenului său Origen să respingă *Discursul adevărat* al lui Celsus, acel text care-i lovește pe creștini. Origen se pune pe treabă și-l refuză atât de bine încât citează textual aproape șaptezeci de procente din textul celui pe care îl combate. Prin urmare, dispunem de acest text pe care, în urma sfântului Pavel, care a inaugurat primul autodafeu creștin, furnizorii de ruguri n-au avut ideea să-l scoată din cartea altuia, creștin emblematic pe deasupra.

*Discursul adevărat* este un atac greu contra a ceea ce

522 *Ibid.,* (35). Traducere din limba elină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

nu era atunci decât o sectă pe care autorul o vede ca pe o ameninţare pentru Imperiul roman. Nu greșește. Să spunem chiar că se vădește vizionar: mai mult de o mie de ani de istorie îi dau dreptate.

Două secole după acest text strălucitor, religia lui Hristos trece de la statutul de sectă persecutată la cel de religie persecutoare. Cu convertirea oportunistă a împăratului Constantin, cinic și criminal, crud și scelerat, necinstit și mincinos, brutal și barbar, creștinismul grăbește căderea Imperiului roman nu fără a-i fi păstrat forma, deci forţa.

În epoca în care scrie Celsus, creștinismul se prezintă sub forma unei constelaii de mici comunităţi din care fiecare acaparează legenda unui om crucificat pentru a salva omenirea. Un om, un grup, o comunitate – iată o erezie…

În primele secole ale erei comune, într-adevăr, nu se deosebesc prea bine nebuniile gnostice de extravaganţele iudaice sau mitologice orientale. Fiertură de cultură în care totul este posibil: de la orgia sexuală gnostică, ocazie de purificare a lumii marcate de pecetea răului, până la asceza totală a călugărilor din deșert, izolaţi în morminte, trecând prin comunităţile genealogice ale monahismului occidental, creștinismul se caută.

*

Ce a înţeles deci Celsus încă de la începuturile creștinismului? Adevărata natură a acelei religii care distruge Roma antică pentru a o înlocui cu o Romă iudeo-creștină sub regimul căreia Occidentul trăiește încă.

Creștinii sunt pentru Celsus o corporaţie stranie făcută din oameni persecutaţi, dar care se fălesc cu această persecuţie sub pretext că le va deschide împărăţia cerurilor. Se opun legilor Imperiului și se ascund pentru a-și celebra cultul. Înţelepciunea lor este un colaj de referinţe barbare care ignoră raţiunea greacă. Iudaismul face parte din aceste surse. Ei reciclează lucruri vechi: vor să moară pentru ideile lor? Socrate i-a precedat deja pe această cale. Critică ei imaginile zeilor pe care-i venerează

păgânii? Heraclit îi ridiculizase deja pe cei care greșesc zeii venerând pietre sau bucăţi de lemn în locul zeilor adevăraţi. Faimoasele miracole ale acelui zeu sunt produse prin magie. Creștinii îşi proclamă credinţa și resping raţiunea. Sociologic, sunt niște nenorociţi, simpli și rustici, fără învăţătură, grosolani. Câţiva, totuși, scapă de la această definiţie, sunt luminaţi și cinstiţi. Desigur, nici ei nu invocă raţiunea, căci convoacă alegoriile.

Celsus crede în existenţa istorică a lui Iisus. El consideră totuși că nu este fiul lui Dumnezeu născut dintr-o fecioară, ci un copil născut dintr-un adulter cu un soldat roman care se numea Pantira. Din cauza acestei nașteri dezonorante, Maria a născut în secret. De altfel, descoperind rușinea, Iosif dulgherul care era soţul său, a alungat-o de acasă. Copilăria, adolescenţa și tinereţea lui Iisus s-au desfășurat în Egipt unde a fost salariat.

Întors în Palestina, și-a afirmat natura divină. Iisus pretinde că în ziua botezului său în Iordan, un porumbel a coborât asupra lui pentru a-i confirma natura divină. Celsus consideră că-i vorba despre o afabulaţie, o afirmaţie lipsită de orice dovadă. Desigur, ideea venirii unui profet este răspândită la Ierusalim. Dar nimic nu atestă faptul că ar fi vorba despre Iisus și nu despre altcineva. Numeroși sunt fanaticii și impostorii în materie. De altfel, dacă fiecare există după voinţa lui Dumnezeu, de ce acest om ar fi mai zeu decât ceilalţi?

Creștinii pretind că familia lui Iisus a luat-o la sănătoasa în Egipt pentru că i se spusese lui Irod că tocmai se născuse un copil care avea într-o zi să domnească în locul său. Regele a masacrat copiii. Iisus a fost cruţat. Dar n-a domnit totuși niciodată în locul lui Irod. De ce Dumnezeu, care ar fi tatăl acelui copil, l-ar fi expus în acel mod la crimele regelui? Din ce motive s-a mulţumit doar să trimită doi îngeri în timp ce i-ar fi fost de-ajuns să facă astfel încât Irod să nu se poarte așa cum s-a purtat?

Se pretinde că Iisus a îndeplinit un mare număr de minuni, de miracole, de lucruri uluitoare. Pentru Celsus, nu-i nicio îndoială că acele miracole au fost obţinute prin

jonglerii vulgare. Căci sângele care a curs pe cruce dovedește că acest om nu este Dumnezeu. Ce zeu ar avea sânge uman? La fel, cum s-ar fi lăsat un zeu să fie arestat, judecat, lovit, umilit, torturat și crucificat fără să facă nimic pentru a scăpa de traseul lung și dureros către moarte? Totul atestă în favoarea unui corp de om și a unei vieţi de om.

De *ce, dacă* totul a fost prezis, n-a scăpat de preziceri? Conjuraţia, trădarea, crucificarea, Patimile? Numai că nimic n-a fost prezis și aici nu sunt decât vorbe goale. Cum ar putea Dumnezeu să vrea să-l încerce într-atât pe fiul său? în schimb, dacă Dumnezeu a vrut-o, atunci de ce nu te supui de bunăvoie? Prin urmare, la ce bun să exclame pe cruce: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?”

În această aventură, Celsus nu vede decât mituri. Consideră că relatările primilor evanghelişti au fost modificate regulat în funcţie de obiecţiile pe care le făceau adversarii acelei religii.

Viu, Iisus n-a putut convinge mai mult de doisprezece apostoli, „vameși și marinari, dintre cei mai înrăiţi”[523], scrie Celsus, din care niciunul n-a vrut să moară pentru el. Dar, două secole mai târziu, discipolii săi vor de acum înainte să-și dea viaţa pentru el! Ce straniu paradox…

A spus că va învia din morţi? Dar numeroși sunt cei care, înaintea lui, afirmau că pot de asemenea realiza acest miracol… Iar Celsus dă nume. Pentru a valida un asemenea lucru, ar trebui să dispunem de dovada că trupul mort și cel înviat sunt aceleași. Dar n-a fost cazul. Căci cine a văzut semnele rănilor și urmele cuielor în palmă? O „femeie exaltată”[524], altfel spus într-o stare mentală anormală, căreia nu i s-ar putea acorda niciun credit.

Iisus ar fi trebuit să apară în faţa tuturor, inclusiv a judecătorilor săi, pentru a convinge într-adevăr și masiv. Să revină la Pilat și să-l interpeleze în faţa curţii, iată ce-ar

523 Origen, *op. cit.,* I, LXII, p. 85 *(n. t.).*

524 *Ibid.,* II, LV, p. 145 *(n.t.).*

fi fost mai credibil! Ar fi putut chiar, mai bine, să dispară de-a dreptul de pe „cruce”[525], în direct, în ziua crucificării! Iată ce ar fi făcut impresie… în loc de asta, supliciul său a fost văzut de mulţi, dar învierea sa numai de „o singură femeiușcă și niște aderenţi de încredere”[526]…

Celsus constată de asemenea în texte că felul său de a vorbi, adresându-se violent – „vai vouă” și „zic vouă”, de exemplu –, dovedește că nu știe să convingă și să convertească altfel decât agitând spaima și amenințările. Contradicţiile abundă chiar în Evangheliile revendicate de creștini –, este adevărat!

Vorbind despre Iisus, prezentat de creștini ca Fiul lui Dumnezeu, apoi ca Dumnezeu însuși, Celsus afirmă: „El n-a fost, deci, decât un om, așa cum adevărul însuși îl arată și cum raţiunea îl dovedește”[527]. El opune deci experienţa și raţiunea credinţei și religiei.

Filosoful păgân, în acest caz probabil destul de neoplatonician, atacă apoi apologetica evreilor și a creștinilor. Se arată la fel de combativ și determinat să facă să primeze ordinea raţiunii asupra delirurilor credinţei. Este vorba totuși despre amurgul păgânismului…

Celsus găsește ridicole controversele între evrei și creștini. De îndată ce sunt numeroși, și unii și ceilalţi se despart și înființează schisme. Spiritul de partid și gustul sectei îi animă pe toţi acei oameni incapabili să facă o comunitate adevărată fără să se sfâșie reciproc.

Filosoful care este Celsus nu poate înţelege cum creștinii fac elogiul inculturii și ignoranţei, cu condiţia să credem că, acţionând astfel, acei credincioși noi „arată că nu doresc și nu pot convinge să vină la ei decât pe cei nerozi, pe cei de neam slab și imbecili, adică pe sclavi, pe femei și pe copii”[528]. Pentru acest fin cititor al lui Platon, o

525 *Ibid.,* II, LVI, p. 147 *(n. t.).*
526 *Ibid.,* II, LXX, p. 158 *(n. t.).*
527 *Ibid.,* II, LXXIX, p. 166 (». /.).
528 *Ibid.,* III, XLIV, p. 201 (». /.).

asemenea recrutare depășește înţelegerea… De ce ar trebui să blamăm cunoștinţele și cultura, înţelepciunea și cărţile, știinţa și literatura care oferă tot atâtea ocazii de a ajunge la adevăr? Creștinii fac precum cascadorii de bâlci și scamatorii care-și instalează estradele în mijlocul oamenilor celor mai grosolani, mai triviali și mai obișnuiţi.

Se adresează copiilor, considerând că aceștia îşi vor contamina părinţii; vorbesc cu femeile, sperând că acestea îşi vor convinge soţii; se întreţin cu sclavii în speranţa că, la momentul potrivit, ei îşi vor converti stăpânii.

La fel, ei îi atrag pe cei păcătoși. Dar pe cine consideră aceștia păcătoși? Pe „oameni nedrepţi, hoţi, jefuitori de case, otrăvitori, hoţi de temple […], jefuitori de morminte”[529]. Este o clientelă respectabilă? se întreabă Celsus. Căci, din ce motive Dumnezeu ar fi fost trimis pentru acest neam în locul altora care nu păcătuiesc? „Ce este rău în faptul că nu au păcătuit?”[530] De ce această primă oferită celor inculţi, păcătoși, răi?

Celsus abordează apoi problema încarnării, a antropomorfismului și a poporului ales la evrei. Ce motive o fi avut Dumnezeu să coboare pe pământ? Perfecţiunea sa n-ar putea dura în contact cu materialitatea lumii, cu răutatea oamenilor și cu imperfecţiunea lucrurilor.

Ce Dumnezeu ciudat, cel al evreilor și al creștinilor, care creează omul plecând de la pământ, apoi femeia de la o coastă a lui Adam, și care nu este nici măcar capabil de a se face ascultat de ei? El relatează povestea unui potop, cu o arcă și o porumbiţă: sunt povești bune de adormit copiii. Iar Celsus le ordonează pe cele care se găsesc în Vechiul Testament și pe care le consideră ridicole.

În câteva rânduri, Celsus îşi expune puţin gândirea și ne dăm seama că ea pare neoplatonidană, de vreme ce trimite la un Dumnezeu creator de esenţe universale din care sunt creaţi oamenii. El adaugă că răul nu vine de la Dumnezeu, ci de la materie. Într-un spirit mai degrabă stoic, el precizează în fine că tot ceea ce este a fost deja și

529 Ifeirf., III, LIX, p. 211 (n.t.).

530 *Ibid.,* III, LXII, p. 213 (h. L).

că va fi încă neîncetat, totul în mod ciclic. Apoi închide paranteza și atacă din nou.

Acest scurt răstimp ne permite să știm că păgânismul său nu este un politeism de modă veche, ci o filosofie elaborată care poate fi inspirată de Philon din Alexandria, în secolul I al erei noastre, și care va înflori pe deplin cu *Enneadele* lui Plotin la începutul secolului al III-lea. Oricum, știm destul pentru a conchide că neoplatonicianul Celsus din *Discursul adevărat* nu este deloc epicureicul Celsus, prietenul lui Lucian din Samosata.

Cum, prin urmare, Dumnezeul evreilor și cel al creștinilor care cunoaşte sentimentele, emoţiile și pasiunile oamenilor ar putea fi credibil? Un zeu răzbunător, coleric, invidios, rău? Un zeu suficient de netot ca să-și trimită fiul pe pământ știind că-l trimite la suferinţă și la moarte? Cine poate crede în asemenea lucruri?

Pe de altă parte, cine poate fi destul de nebun pentru a-și imagina că evreii sunt poporul ales de Dumnezeul, în timp ce împart cu numeroase alte popoare obiceiuri, interdicţii alimentare, practici rituale, de exemplu circumcizia?

Creștinismul se trage din iudaism, evident. Dar o mulţime de secte constituie acea nouă religie. Și o mulţime de surse, sparte, explodate, diverse, sunt reperabile în acel patchwork căruia este mai bine să-i preferăm un politeism inspirat din Platon.

Momentul cel mai politic al lucrării sale se găsește la sfârșit. Celsus examinează efectiv incompatibilitatea radicală a creștinismului cu Imperiul. Căci, nerecunoscându-l decât pe Dumnezeu ca raţiune de a i se supune, creștinii se opun Principelui. Prin urmare, ei contribuie la fisurarea cetăţii, care devine fragilă și se găsește la cheremul „celor mai nedrepţi și mai sălbatici barbari”[531].

El încheie cu acest îndemn: „Să sărim într-ajutorul împăratului cu toate puterile noastre, să-l sprijinim în tot

531 *Ibid.,* Vin, LXVIII, p. 562 (n. f.).

ce întreprinde, să luăm arma alături de el, să-l slujim alături de soldaţii și de ofiţerii lui dacă situaţia o cere”[532]. „Să luăm parte și la conducerea ţării dacă-i nevoie, spre apărarea legilor și a evlaviei”[533].

Ceea ce înseamnă că la sfârșitul secolului al II-lea creștinii, deși împrăștiaţi și trăind în arhipelag, se despart de puterea imperială romană; ei nu consimt la dreptul Imperiului; nu luptă pentru el; se dezangajează din armata care asigură fiinţa și durata formei imperiale; manifestă o lipsă patentă de civism; se sustrag obligaţiilor militare; nu se implică în funcţiile publice; nu le pasă deloc de legi și, mai ales, de religia care asigură coeziunea politică a cetăţii.

Celsus nu crede în posibilitatea unui creștinism universal din cauza diversităţii popoarelor și obiceiurilor; se înșală grav. Dar a înţeles că Imperiul este amenințat de această religie nouă; totuși nu-și imagina că Imperiul poate scăpa de această amenințare devenind el însuși creștin. Cum nu-și putea imagina că prin acesta, devenit creștin, și cu ajutorul sabiei sfântului Pavel, creștinismul va deveni universal.

Era de-ajuns în acest scop un om care, convertindu-se, a convertit dintr-odată Imperiul. În urma acestui fapt, împăratul la originea acestei revoluţii radicale a conservat forma imperială, dar în detrimentul fondului, care era cel al Romei antice. Devenind religie de stat, creștinismul a distrus Antichitatea păgână. Și, odată cu ea, morala romană.

*

În secolul al II-lea, pe când creștinismul încă se caută, Celsus îşi scria *Discursul adevărat.* Prin sfântul Pavel – care, probabil, nu i-ar fi plăcut lui Iisus –, creștinismul susţine că orice putere vine de la Dumnezeu, că nu trebuie să ne opunem ei, întrucât a-l refuza pe Principe înseamnă a-l refuza pe Dumnezeu, deci a risca infernul. Constantin înţelege că o asemenea religie este o

532 *Ibid.,* VIII, LXXIII, p. 567 (n. f.).

533 *Ibid.,* VIII, LXXV, p. 569 (n. /.).

parteneră ideală în conducerea Imperiului cu o mână de fier.

La începutul secolului al IV-lea, făcându-se creștin, Constantin creștinează Imperiul în marș forţat: incitaţii fiscale în favoarea creștinilor, interdicţia anumitor profesiuni păgânilor, legi date în favoarea noilor credincioși, în detrimentul politeiștilor transformaţi în magicieni, imposibilitatea necreștinilor de a face testament și de a moșteni, clădiri splendide oferite credincioșilor lui Hristos, extrateritorialitatea fiscală a Bisericii care devine atunci foarte bogată, dreptul pentru ea de a primi moștenirile, redistribuirea impozitelor în favoarea sa, daruri imperiale pentru a construi impozante locuri de cult, dispensa de impozite funciare pentru toate clădirile, scutirea de taxe pentru membrii curiei care sunt astfel cruţaţi să mai participe la cheltuielile publice și, în fine, restrângerea termenului „religie” numai la creștinism.

Constantin permite deci bogaţilor să-și păstreze averile cu condiţia să se convertească. Urmează, bineînţeles, o pletoră de convertiri, astfel încât este obligat să dea o lege pentru a împiedica afluenţa masivă a celor foarte bogaţi care au înţeles că a adera la acea religie nouă oferă un tichet de intrare într-un gen de paradis fiscal.

Abil, Constantin, care dă cu o mână bogaţilor, distribuie cu cealaltă mână săracilor: o lege facilitează dezrobirea sclavilor, numai să fie creștini… Devenită foarte bogată, Biserica asigură numeroase misiuni caritative și atrage astfel favorurile nevoiașilor: este pus pe roate un gen de securitate socială, care răspunde la nevoile săracilor. Ea construiește ospicii, spitale și școli. Solidaritatea, sănătatea, educaţia trec în mâinile Bisericii care acţionează strâns imită cu puterea imperială.

O dată ce creștinismul a devenit o afacere de stat, trebuia consolidată legenda pe care el era construit. Iisus, care n-a existat niciodată din punct de vedere istoric, dar care nu este decât ceea ce o sectă evreiască deviantă consideră că este Mesia anunţat de evrei care a venit pe

pământ, n-are altă existenţă decât conceptuală. Evreii afirmă că acel Mesia trebuie să vină; evreii disidenţi care sunt creștinii afirmă că nu mai trebuie să vină, de vreme ce a venit deja.

Pentateuhul evreilor anunţa ce va fi acest Mesia, ce va spune, ce va face; evangheliile iudeo-creștine se mulţumesc să spună ce a fost, ce a zis, ce a făcut, efectuând un *copy-paste* iudaic pe o urzeală catolică.

Toate acestea miroseau prea mult a concept, era idee de-a binelea. Nu era destulă came în această încarnare de hârtie, în acest banchet alegoric în care nu mănânci decât simboluri – pâinea pentru plămădeala sa care prefigurează viitorul expansiv al comunităţii, vinul pentru a anunţa sângele Patimilor, peștele pentru a spune, printr-un joc de cuvinte grecesc[534], că este celebrarea lui Hristos.

Nu contează. Constantin și mama sa Elena, complice a crimelor sale, se însărcinează să scrie biografia acestui Verb eterat. Sosește atunci mitologia: staulul nașterii, boul și măgarul, absenţi din Evanghelii, locul crucificării, Golgota, coroana de spini, cuiele – mama și fiul dau naștere incestuoasă în mod metaforic unui Iisus prezentabil micii mulţimi. Va fi nevoie de icoane pentru a populariza această poveste sfântă: picturi, sculpturi, arhitecturi, mozaicuri, argintărie, giuvaiergerie, totul este mobilizat pentru a face vizibil ceea ce era, pe drept cuvânt, invizibil. Filosofii. şi teologii se pot mulţumi cu invizibilul, dar nu și ţesătorul și apretorul, dulgherul și negustorul de pește, hamalul și vopsitorul cărora le trebuie imagini. Aici este genealogia artei occidentale…

Încărcat cu aur, convoiul care o conduce pe Elena de la Roma la Ierusalim permite convertirea în marile spaţii. Un ban de aur obţine mult mai repede o convertire decât un lung tratat filosofic redactat de unul dintre Părinţii Bisericii. *Solidus,* moneda de aur pur bătută de Constantin, a fost o ostie foarte eficace.

---

534 Pește, în grecește IX0YL, este și un acrostih al numelui lui Isus în grecește:’Iqooûç Xpiorôç 0eoö Yiôç ZtoTrjp - „Isus Hristos fiul lui Dumnezeu salvator“ (n. a.)

Pe loc, ca din întâmplare, la trei secole după ipoteticul eveniment al crucificării, Elena descoperă peștera nașterii, cea a înălţării, locul martiriului, cele trei cruci printre care se găsește cea bună, cuiele, *titulus,* altfel spus bucala de lemn înfiptă sus pe instrumentul de tortură, coroana de spini, mormântul lui Hristos. Ce poate fi mai bine?

Pe toate aceste locuri, ea pune să se construiască biserici somptuoase cu marmură, pietre preţioase, aur, sculpturi monumentale. Elena este în performativ: ea spune și *ce spune* este, pentru simplul fapt că a spus. Milioane de oameni au trăit și trăiesc mereu după ordinul acestui performativ…

Istoricul Socrate, a nu se confunda cu acela al lui Platon, acesta era avocat la Constantinopole, scrie în *Istoria bisericească*: „Elena trimise și lui Constantin piroanele cu care fusese străpunse mâinile Mântuitorului și acest Principe făcu din ele o zăbală și o cască, cu care se servi după aceea, când se duse la război”[535].

Alte texte explică următoarele: pentru a calma marea furioasă și a evita naufragiul, Elena a aruncat niște cuie în mare – care, bineînţeles, s-a potolit numaidecât. Vom constata că acele cuie rămase sunt de-ajuns pentru a turna zăbale, nu una, ci mai multe, și o cască. Chiar dacă împăratul Constantin ar fi avut un cap mic, cuiele aveau o formidabilă putere metalurgică în același timp și demiurgică. Cum putea, astfel apărat, să nu învingă pe toate câmpurile de bătălie? A învins, de mai mult de o mie cinci sute de ani, am văzut.

Pentru cei care nu sunt satisfăcuţi sau nu mai sunt satisfăcuţi cu aceasta, Roma antică de dinainte de Constantin rămâne de o actualitate uimitoare. Când Occidentul iudeo-creștin se prăbușește, cum din cauza lui s-a prăbușit Imperiul roman, biblioteca romană face auzită

---

535 Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească.* Traducere: Î.P.S. Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat al României. Ediție diortosită și îngrijită de pr. lect. dr. Petru Pantiș, Editura Ecclesiast/ Astra Museum, 2016, Cartea I, Capitolul XVII, p. 45 („. L).

vocea celor care gândeau că, pentru a trăi pe pământ, nu au nevoie de a îndrăgi moartea și de a o vrea prematur, ci de a trăi drept și în picioare. Păgânii afirmau că nu-i nevoie de zei pentru a fi morali și că înţelepciunea nu pretinde nicio transcendenţă, nicio arierlume, fiindcă ea nu-i decât o regulă a jocului.

Celsus, care a fost ultimul păgân înaintea triumfului creștinilor, ar putea să devină primul dintre păgâni după prăbușirea creștinilor. Ar fi de-ajuns să ne amintim că a fost omul unei metode simple: buna folosinţă a unei raţiuni conduse sănătos contra fabulelor și ficţiunilor, a miturilor și poveștilor pentru copii. Acest program este intempestiv și inactual pentru că este întotdeauna de actualitate. Revino, Celsus…

Concluzie

SPADA AMAZONIEI

*Ce înseamnă să trăiești ca un roman? f*

Iată, am terminat, trebuie să-mi iau rămas bun de la Roma și o fac cu regret… Știu că Orașul etern n-are numai virtuţi; povestirile fondatoare inventează, mistifică, împodobesc; istoricii nostalgici ai Republicii exagerează cam grosolan poemul epic al împăraţilor, astfel Nero n-a fost cumplitul tiran care se spune; sclavii ale căror vieţi nu contează sunt puși la muncă dură; femeile sunt valori de folosinţă și valori de schimb; oamenii nu există decât în funcţie de rangul lor în societate; individul n-are nicio libertate, căci cetăţeanul și soldatul ocupă lot locul; războaiele simt pâinea zilnică; se moare mult de pumnal și de otravă; Republica a comis numeroase masacre; puterea imperială este deosebit de brutală; politica de cucerire este fără milă – Plutarh vorbește despre un milion de gali morţi în războiul cu Caesar… –, filosofii romani n-au dus toţi o viaţă filosofică, nicidecum. Desigur, desigur…

Dar contrarul celor de mai sus este excepţia în toate secolele, inclusiv al nostru: istorici și cronicari care spun adevărul, soldaţi simpli și proletari bine trataţi, femei egale cu bărbaţii, diferenţe de clasă care nu contează, lungi perioade de pace, războaie pe care nu le însoţește

niciun măcel, poliţia care nu le conduc pe cele din alte ţări, moduri expeditive de a-i reduce la tăcere pe recaldtranţi sau pe rezistenţi, pe rebeli sau pe revoltaţi, filosofi care-și practică învăţătura sau profesori de virtute care și-au îndepărtat orice viciu din viaţa lor: iată mărfuri încă și mai rare! Da, Roma a fost brutală și cuceritoare, sângeroasă și nemiloasă, războinică și imperială, dar este soarta tuturor cetăţilor care dau naștere într-o zi unui imperiu sau, mai vast, unei civilizaţii.

Mai știu și faptul că Roma a funcţionat ca un ideal pentru regimurile dictatoriale. Dar se spune mai puţin că Revoluţia franceză, care a fost în Europa matricea regimurilor totalitare ale secolului al XX-lea, avea mai puţin Roma ca model cât... Sparta, Sparta greacă! Căci opoziţia dintre Roma și Atena este un pasaj obligatoriu pentru orice student la literaturi clasice, dar drumul este marcat în mod fals: Grecia ar fi democratică, în timp ce Roma ar fi autocratică! mai întâi pentru că democraţia greacă este o ficţiune, de vreme ce exclude jumătatea feminină a populaţiei și o altă parte foarte mare constituită din sclavi, din venetici, din străini domiciliaţi, din muncitori manuali sau din cine n-are norocul de a se fi născut din părinţi cetăţeni; apoi pentru că Grecia înseamnă și Sparta care, de data aceasta, acţionează ca marele model al lui Rousseau dar și al naţional-socialismului căruia îi plac eugenismul, militarismul, comunitarismul, etatismul, apolinismul, elitismul și rasismul său... Se construiesc mai puţine imperii sângeroase de la marele poem al lui Lucreţiu, romanul, decât de la *Iliada* lui Homer, grecul emblematic...

Problema este că Roma ne apare fie în mod neplăcut, din punctul de vedere al studiilor destinate să fabrice latiniști pasionaţi de dativ, ablativ și acuzativ, fie, în mod popular și falsificat, ca decorul unui imens *peplum* cu lupte de gladiatori, curse de care și iubirea interzisă dintre o frumoasă patriciană și un biet plebeu, cromolitografii patetice cu oameni în togă care îşi iau picioarele la spinare pentru a scăpa de cenușa Vezuviului, scene de filme

hollywoodiene cu romani mușchiuloși și uleioși, panorame cu gladiatori revoltaţi contra puterii Romei prezentate ca fascistoidă, gros-planuri pe un banchet care-i adună pe Spartacus și Nero, pe Hadrian și Salammbô.

*Peplumul* este și ocazia a numeroase filme de propagandă creștină: Iisus și primii creștini joacă un rol important în ele. În acest gen, filmul este adesea construit cu destinaţia unui public de patronaj: romanii sunt răi, l-au executat pe Hristos; evreii nu sunt gentili, căci au făcut cauză comună cu cei răi; primii creștini se ascund în catacombe unde se strâng, dar nu se știe prea bine de ce se apără, de vreme ce ne simt prezentaţi ca doritori de martiriu: la ce bun, prin urmare, să te lipsești de ceea ce îndrăgești cel mai mult? De ce să te temi de ceea ce pretinzi că vrei?

Acești primi creștini sunt blânzi, mănâncă pâine și pește, vorbesc, mestecă și înghit lent, parcă pătrunși de importanţa fiecăruia dintre gesturile lor; ei pun pe lume o privire cam neghioabă; ei fac bine în timp ce romanii, chiar și pe ecran, miros a usturoi și a sudoare, a piele împuţită și a vin neîndoit cu apă. Legionarul râgâie și eructează, puţin mai lipsește și se pârţâie, are o mutră bună de spânzurătoare, nu este ras, ar putea chiar să arboreze un tatuaj de dinaintea epocii când acesta nu însemna încă rebeliunea panurgică. La sfârșitul a mai mult de o sută douăzeci de minute, persecutatul cel bun se ilumineză în fine, căci legionarul care duhnea, râgâia și se pârţâia s-a convertit și începe și el să bea, să mănânce, să meargă, să se exprime cu o infinită reculegere… *Peplumul* terminat ne spune că binele triumfă întotdeauna asupra răului și că Roma păgână era de partea întunecată a forţei, în timp ce Roma creștină aducea lumină acelor vremuri scufundate în beznă.

De exemplu: luptele cu gladiatori. Astăzi sunt văzute, deci gândite, prin prisma iudeo-creștinismului hollywoodian, pentru a arăta cât este de barbar acel popor păgân înainte ca religia creștină să pună lucrurile la punct. Daţi-vă seama: niște oameni îi ucid pe alţi oameni care nu

le-au făcut niciun rău, iar romanii transformă acea monstruozitate în spectacol, semn că ei sunt realmente niște oameni inferiori și că era momentul ca o religie bună și frumoasă să pună capăt tuturor acelor atrocităţi!

Dar gladiatura, care trece drept emblematică la Roma, poate fi înţeleasă și altfel decât ca o dovadă că această Cetate ar fi fost bestială și sălbatică. Este vorba aici despre altceva decât ceea ce pretind filosofii creștini și, cu ei, conștiinţele formatate de *peplumuri.* Sub soarele copleșitor, niște bărbaţi teatralizează *virtutea* fără de care Roma n-ar fi ceea ce este: curajul. Aici curajul se dă în spectacol. Nu-i vorba deci de bestialitate, de sălbătide, de barbarie, de brutalitate, de ferocitate, ci de educare morală. Pe nisip, gladiatorii povestesc cum trebuie să se poarte un om în faţa morţii: cu curaj.

În „Despre constanţa înţeleptului", Seneca vorbește despre reacţia a doi gladiatori în faţa suferinţei, „dintre care unul dă lovitura și stă pe poziţie, iar celălalt, privind înapoi la mulţimea care strigă, face semn că nu are nimic și că nu acceptă să intervină cineva"[536]. Există două moduri de a te purta în faţa adversităţii: prima este cea a epicureicilor pentru care înţeleptul suportă durerea, deci n-o neagă; a doua, cea a stoicilor pentru care nu este durere, căci nu există decât reprezentări ale acesteia și asupra căreia înţeleptul are toată puterea. În ambele cazuri, oricare ar fi drumurile, trebuie ajuns la acest dispreţ al durerii. Discipol al Grădinii sau adept al Porticului, înţeleptul dispreţuiește durerea. El arată curaj.

Același Seneca scrie în „Despre binefaceri": „Curajul este spiritul care dispreţuiește primejdiile apărute în mod legitim sau știinţa de a respinge primejdiile, de a le înfrunta, de *a* le provoca"[537]. A suferi, a pătimi, a îndura, a suporta, a răbda, a rezista fără a te clinti, iată ce constituie idealul unui roman. Fie negând pur și simplu că suferinţa

536 „De constantia sapientis", în Seneca, *Dialoguri,* I, *op. cit.,* 16, 2, p. 65 («••t.).

537 „De beneficiis", în Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduinfă, op. cit.,* II, XXXIV, 3, p. 63 *(n. t.).*

există, fie acţionând asupra a ceea ce credem că esteefectul unei cauze exterioare – pentru a o reduce la ceea ce este într-adevăr – un pur efect de conștiinţă.

Într-o scrisoare trimisă lui Ludlius, Seneca recurge la metafora gladiatorului pentru a-l invita pe discipolul său să trăiască îndrăzneţ: „Prin jurământul depus ai făgăduit să devii un om virtuos și aceasta este cea mai puternică garanţie a înţelepciunii. Dacă cineva îţi va spune că slujba e plăcută și ușoară, îşi bate joc de tine. Nu vreau să te amăgești. Formula acestui nobil legământ este aceeași cu a legământului, netrebnic acela, de gladiator: «Focul, lanţurile, moartea prin sabie, asta te așteaptă». Celor ce se angajează să lupte la circ și care beau și mănâncă în contul sângelui, pe care-l vor vărsa, li se cere să îndure o suferinţă fără voia lor; ţie ţi se cere să înduri una de bunăvoie și cu plăcere. Aceia au voie să depună armele și să ceară mila publicului; tu n-ai voie să le depui, nici să ceri să ţi se cruţe viaţa; trebuie să mori în picioare, neabătut. Și apoi ce-ţi folosește dacă mai câştigi câteva zile sau câţiva ani? Venim pe lume fără speranţă de cruţare”[538].

Care este „acest nobil legământ” și cel „netrebnic”? Cel mai nobil, cel al soldatului; cel mai netrebnic, cel al gladiatorului; primul cucerește, al doilea distrează. Dar fie că o fac pentru a constitui Imperiul sau pentru a amuza poporul aceluiași Imperiu, oamenii nu se tem de a-și sacrifica viaţa și o fac curajos. Faţă de această virtute cardinală a romanilor, soldatul nobil și josnicul gladiator constituie aversul și reversul aceluiași sesterţiu de aur.

Seneca mai recurge o dată la gladiatori. Tot într-o scrisoare către același: „Și ca să spun ce cred, socot că e mai curajos cel care se îndreaptă către moarte decât cel care îşi dă tocmai sfârșitul. Căci o moarte neașteptată dă și oamenilor de rând curajul de a nu fugi de ce e inevitabil. Astfel, un gladiator, peste măsură de fricos în timpul luptei, îşi întinde gâtul adversarului și-i potrivește însuși sabia în locul cel mai sigur, pe când moartea care se

538 *Ibid.,* IV, XXXVII, 1-2, pp. 93-94 (». L).

apropie și care cu siguranţă va veni cere o tărie de suflet continuă, care este mai rară și pe care numai înţeleptul o poate dovedi”[539]. Să precizăm că „a potrivi sabia”, pentru un gladiator, înseamnă a consimţi cu hotărâre la moartea care i se aplică: în timp ce spectatorii au decis decesul său din cauza unui inconvenient de vitejie în arenă, el îşi poate încă salva sufletul arătându-și în acel moment temeritatea care i-a lipsit în luptă.

Degeaba spune că gladiatura este nedemnă, că gladiatorul nu este nobil, că lupta este infamă, Seneca dă în opera sa, când vorbește despre *curaj în faţa morţii,* exemple care pun în scenă mirmiloni sau retiari, traci ori hoplomaci, provocatori ori secutori sau legionari și consuli pe câmpul de bătălie, în loc de filosofi ori retori, gramaticieni sau tragedieni! Dacă socotește că înţeleptul este superior gladiatorului în modul său de a aborda moartea, mult mai mulţi combatanţi i-au adus dovada în arenă decât eroii dezbaterilor din for, impregnaţi de Pitagora și de Platon.

Gladiatura nu este ceea ce au spus creștinii despre ea. Este un spectacol în care sângele curge și se poate muri. Desigur. Dar după reguli care au toate în vedere ordonarea acestui spectacol spre finalitatea sa: trebuie, după moda romană, altfel spus invers faţă de moda greacă, aceea făcută din verb și cuvinte, din vorbe și retorică, să dai exemplul practic. La Roma, se filosofează cu faptele și cu gesturile, cu acţiuni și cu exemple.

La Atena, s-ar diserta despre curaj într-un dialog nesfârșit în care un bătrân șmecher burtos ar fi avut repede dreptate în faţa unui tinerel drăguţ lăsându-se ispitit, bineînţeles, numai de frumuseţea dialecticii moșneagului; la

Roma, taci, arăţi și privești: „Iată curajul!” Când este, îl vezi; când lipsește, iarăși se vede – înţelegi în ambele cazuri…

Codificarea gladiaturii este deci foarte precisă: moartea nu este dată decât după consultarea mulţimii care

539 *Ibid.,* IV, XXX, 8, p. 80 („. /.).

se decide asupra rezultatului înfruntării în funcţie de ceea ce vor fi arătat combatanţii în materie de curaj, de vitejie, de înflăcărare, de bravură. Gladiatorii sunt însoţiţi în arenă de un arbitru și de ajutorul său. Și unul și celălalt pot fi foști gladiatori, căci nu se moare în mod sigur la sfârșitul primei lupte, iar unii fac o lungă carieră. Dar niciun cavaler și niciun senator nu pot deveni arbitri. Arbitrajul se efectuează cu o nuia flexibilă de un metru care servește la lansarea angajamentelor sau la suspendarea lor. El poate de asemenea penaliza un gladiator care n-ar da dovadă de destulă ardoare în luptă: poate fi atunci lipsit de unul dintre accesoriile sale – un scut sau o cască, de exemplu.

Gladiatorul nu poate ucide decât dacă primește autorizarea expresă a arbitrului, care i-o dă după ce a consultat publicul. Acesta nu se manifestă ridicând sau coborând degetul mare, este un clișeu care apare într-o pânză a pictorului francez Jean-Léon Gérôme în 1872, *Pollice verso* [Degetul mare îndreptat în jos], pe care cinematograful o va populariza și care se sprijină pe proasta traducere a unui cuvânt al lui Juvenal *(Satire,* III, 36). În acest scop, publicul agită bucăţi de ţesăturão aflăm de la Martial. Mulţimea spune atunci ce părere a avut despre luptă, invită să fie biciuit și ars cel care a fost lipsit de vitejie, cruţat cel care a luptat bine, executat cel care a fost jalnic. Proprietarul gladiatorilor, impresarul, arbitrul și asistentul său vor deci ceea ce a decis mulţimea.

Mortalitatea variază după epoci și situaţii. A fost o vreme când prizonierii de război erau sistematic nimiciţi și n-aveau decât o singură posibilitate: să arate fermitate într-o întâlnire cu o moarte inevitabilă. Când gladiatura devine profesionistă, moartea încetează să mai fie ineluctabilă.

Suetonius relatează că Augustus interzice luptele mortale. Dacă răposai, era din cauza unui accident. Tiberius restabilește execuţiile. Dar poporului nu-i place că sângele gladiatorilor curge în valuri. Claudius, care se bucură de aceste spectacole, trece drept sadic; mulţimii nu-i place. Marcus Aurelius dorește să revină la legislaţia

lui Augustus, dar numai când se găsește el însuși pe gradene – unde, se spune, se plictisește și îşi redactează corespondenţa.

Gladiatorii erau niște staruri adulate; fascinaţia lor erotică este atestată pe lângă toate femeile, inclusiv de înaltă condiţie socială. În „Panegiricul lui Traian”, Plinius cel Tânăr vorbește despre „un spectacol, nu unul deprimant, fără vlagă, care moleșește și slăbește vigoarea bărbătească, ci unul care îndeamnă la lovituri frumoase și dispreţ pentru moarte, deoarece deșteaptă până și în sufletele sclavilor și ale răufăcătorilor dragostea de glorie și dorinţa de a învinge”[540]se înţelege aici că gladiatura nu este ceea ce spune despre ea un mileniu și jumătate de creștinism…

Se știe, de exemplu, că au existat femei gladiatoare? Cred că nu, într-atât clișeul impus de cinema a neglijat acea parte din istorie care este totuși atestată de câţiva mari autori. Cassius Dio, de exemplu, care, în *Istoria Romană* (LXIII, 3), vorbește despre luptele de femei etiopiene sub Nero, dar și Juvenal în *Satire,* caricaturizându-le pe gladiatoare:

„Cine nu cunoaşte halatele lor tinene[541] și pomada de atlet pentru femei? Sau cine n-a văzut «rănile» stâlpului pe care-l bortelește cu dese împunsături de spadă, îl lovește cu scutul și execută toate regulile exerciţiului, ea, matroana cea mai vrednică […]?”[542]

Ele sunt deci lucioase de uleiul cu care simt unse corpurile combatanţilor, exersează cu o armă tăioasă pe stâlpul care tronează în mijlocul curţii de antrenament, se apără de lovituri cu un scut, se supun codificării artei gladiatorilor: lucrul nu poate fi contestat.

În *Satyricon,* Petroniu anunţă un spectacol de gladiatori dat de Titus în care figurează „o femeie

---

540 Plinius cel Tânăr, *op. cit.,* 33, p. 378 *(n. t.).*

541 Tir, oraș maritim din Fenicia, vestit prin purpura ce se producea acolo *(n. t.).*

542 luvenal, *Satire,* Satira a Vl-a, p. 77 (m. f.).

conducătoare de car”[543]. La Suetonius, în „Titus Flavius Domitianus”, se poate citi: „Dădu des spectacole măreţe și pompoase, nu numai în amfiteatru, ci și în dre, unde, în afară de cursele solemne de bige și cvadrige, făcu să se reprezinte o luptă dublă de cavalerie și pedestrime, iar în amfiteatru, o luptă navală. Chiar vânători și lupte de gladiatori avură loc noaptea la lumina torţelor și lupte nu numai de bărbaţi, ci şi de femei”[544].

Aceste profesioniste ale gladiaturii apar sub Augustus (53 î.e.n. -14 e.n.); provin din toate mediile. Tacitus scrie într-adevăr în *Anale* că Iulius Caesar a fost la originea acelor „spectacole de gladiatori tot atât de grandioase ca și cele anterioare, numai că multe femei de seamă și mulţi senatori s-au făcut de ocară apărând în arenă”[545]. Va fi nevoie de legi pentru a interzice femeilor libere de a veni în arenă… înaintea vârstei de douăzeci de ani! Alţii vor opri recrutările de fiice, nepoate și strănepoate de cavaleri sau de senatori înaintea acestei vârste. Înţelegem amploarea fenomenului.

Arheologia confirmă ceea ce arată textele. În 1996, cu ocazia săpăturilor efectuate la Londra, a fost găsit un mormânt într-o necropolă din secolul I. Au fost scoase la iveală resturile calcinate ale unei femei de vreo douăzeci de ani, cu mobilierul funerar: cinci ceramici cu piedestal, opt lămpi de ulei, dintre care una cu o decoraţie reprezentând gladiatori – ceea ce a fost de-ajuns la atribuirea unuia dintre aceste morminte…

Există și o altă dovadă arheologică la Londra, la British Museum: este vorba despre un basorelief provenind din Halicarnas pe care luptă două femei în veșminte de gladiatori. Numele lor sunt păstrate: Amazonia și Ahilia. Nu este deci nicio îndoială că au existat femei gladiatoare, cel puţin timp de două secole. Roma nu mai isprăvește cu surprizele…

---

543 XLV, p. 104, în volumul Lucius Annaeus Seneca, *Apokolokyntosis* - Petronius, *Satyricon, op. cit. (n. t.).*

544 „Titus Flavius Domitianus", în Suetonius, *op. cit.,* IV, 1-2, p. 343 (n. t.).

545 Tacitus, *Anale, op. cit., XV,* 32, p. 424 *(n. t.).*

*

Roma moare când se naște creștinismul oficial, anume odată cu convertirea împăratului Constantin care, întorcând *personal* spatele păgânismului pentru a îmbrăţișa religia lui Hristos, angajează *istoric* Imperiul în această aventură a cărei poveste am relatat-o în *Decădere*[546]*.* Nu contează dacă a crezut sau nu, dacă a fost cinic sau nu, dacă s-a servit de creștinism în loc să-l servească: Constantin este la originea căderii Romei păgâne. Lucrul pare greu de contestat. El abolește deci acea *înţelepciune păgână* al cărei portret l-am pictat în folosul a ceea ce va deveni o *înţelepciune creștină.*

S-a isprăvit cu Cicero și Seneca, Epictet și Lucreţiu, Marcus Aurelius și Musonius Rufus, Plutarh și Lucian. Gata, deci, cu morala onoarei și virtuţile *monstajorum* – *fides:* încrederea, fidelitatea, fiabilitatea, credibilitatea; *pietas:* respectul sacrului, al familiei, al tradiţiei, al părinţilor; *religio* și *cultus*: respectarea riturilor și ritualurilor; *disciplina:* supunerea la legile cetăţii, disciplina și stăpânirea de sine; *gravitas* și *constantia*: demnitatea și respectabilitatea în orice ocazie; *virtus*: viaţa dreaptă, existenţa în picioare, verticalitatea, eleganţa existenţială; *dignitas* și *auctoritas*: congruenţa în viaţă, reputaţia valoroasă, prestigiul și respectul, apoi aureola care decurge de aici. Cu acest preţ puteai să fii roman – să trăiești o viaţă de roman, altfel spus: să trăiești o viaţă în care transcendenţa se etalează și se desfășoară în pura sa imanenţă.

Se vede prea bine ce valori *virile* pierde omenirea cu Constantin și cu creștinii. Ce noi virtuţi ne aduce acest împărat creștin? Între un Iisus de hârtie și un sfântul Pavel care încearcă să-i dea o dimensiune terestră, între Iisusul de pace, de toleranţă și de iubire și Hristosul care invită la imitaţia corpului său de cadavru, între bunătatea oferită femeii adultere și biciul pocnind deasupra capetelor

546 *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme,* 2017. Traducere românească *Decădere. Viafa și moartea iudeo-creștinismului,* Cluj-Napoca, Editura ASCR, 2017 *(n. t.).*

negustorilor din templu, este materie pentru numeroase rătăciri… Tertullian spune că sufletul este material, iar Origén, imaterial, Metodios din Olimp vrea celibatul și virginitatea, Clement Alexandrinul, căsătoria și castitatea, Antonius laudă singurătatea și asceza în deșert, sfântul Benedict, mănăstirea și incinta sa, iar sfântul Ioan Hrisostomul, misiunea planetarătimp de câteva secole, creștinismul este un adevărat bâlci pentru orice valori și virtuţi.

Atunci venit-a Augustin…

Acest om creează singur un corpus creștin unificat. El pune toată lumea de acord, ca un avocat bine cunoscut, și pe stridie și pe cei doi împricinaţi. Înaintea lui, bâlciul gâlcevii ideologice; după el, domnia ordinii. Cu *Confesiunile,* apoi cu *Cetatea lui Dumnezeu,* liturghia este spusă: el zice totul despre orice, gândește tot, legiferează tot – viaţă, iubire, moarte, război, minciună, muzică, pământ, cer, paradis, infern, memorie, trecut, prezent, viitor, aici pe pământ, viaţa de dincolo, castitate, adulter, sinucidere, căsătorie, celibat, trup, suflet, corp, spirit, păcatul originar, Biblia, Platon, platonidenii, comedianţii, bunii și răii, binele și răul, Roma, păgânismul, astrologia, libertatea, destinul, providenţa, îngerii, sfinţii, demonii, timpul, creaţia, eternitatea, metempsihoză, metensomatoza, Dumnezeu, adevărul, supunerea, nesupunerea, încarnarea, învierea, corpul glorios, Patimile, nuditatea, senzualitatea, rușinea, limbile, antipozii, arhanghelii, ierarhia cerească, Sodoma, Potopul, circumdzia, pedeapsa cu moartea, înhumarea, mitologia, parusia, prietenia, fericirea, speranţa, Judecata de apoi, diavolul, profeţiile, magia, damnaţiunea, moartea nou-născuţilor, ereticii, mântuirea, iertarea, miracolele, martiriidar și, bineînţeles, gladiatorii! *Cetatea lui Dumnezeu* nu lasă nimic de-o parte; există întotdeauna un răspuns la o întrebare pe care și-ar pune-o vreun creștin doritor de a-și trăi credinţa în cuiele religiei celei adevărate.

*Confesiunile* sunt o altă carte. Văicăreţ, plângăcios,

lacrimogen, siropos, Augustin se arată acolo așa cum ar vrea să fie toată lumea: se iubește când se urăște; culmină în paroxismul jubilaţiei când vorbește rău despre plăcere; îşi pune tot orgoliul în deprecierea lui însuși; îşi dispreţuiește dorinţele, pasiunile, pulsiunile, trupul, bucuriile; celebrează viaţa eternă în moarte, dar trăiește aici pe pământ ca nabab al Bisericii; îşi face un portret fără Dumnezeu care se vădește o variaţiune pe tema urii de sine: se autocaraderizează ca orgolios, vanitos, coleric, hoţ, desfrânat, păcătos, mărturisește că i-a plăcut degradarea sa, a vrut infamia pentru ea, s-a bucurat de transgresarea pură, a avut plăcerea să-l vadă pe altul suferind; scrie: „Însă pe atunci, eu, sărmanul de mine, doream să sufăr și făceam tot ceea ce-mi stătea în putinţă să găsesc ceva din cauza căruia să sufăr”[547];

sau, adresându-se lui Dumnezeu, afirmă: „Tu însă, o Doamne, mă întorceai pe mine la mine însumi, luându-mă de la spatele meu, unde mă așezam ori de câte ori nu voiam să fiu atent la mine și mă puneai în faţa mea, ca să văd cât eram de imoral, cât de strâmb și de respingător, plin de pete și de răni; și eu vedeam și mă îngrozeam”[548]. Etc.

Apoi descoperă filosofia cu un text pierdut al lui Cicero, „Hortensius”; se îndepărtează de maniheiști; se apropie de creștini; îşi părăsește mama, isterică – ea lăcrimează, hohotește de plâns, geme, ţipă, se văicărește tot timpul – ne spune fiul său –, ea i se agaţă de haine, el trebuie să plece pe furiș la Roma pentru a evita ca ea să nu-i facă scene pe peronul de îmbarcare… Pentru a o regăsi în eternitatea corpurilor glorioase, în fine reunite în aceeași vibraţie, sfârșește prin a se converti la religia mamei sale. Occidentul iudeo-creștin poate începe atunci. Sosește o nouă morală. S-a terminat cu omul roman.

Ce-i cu acel om creștin pe care ni-l propune

---

547 Sfântul Augustin, *Confesiuni.* Traducere din latină, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, București, Editura Humanitas, 1998, Cartea a treia, Capitolul II, „Spectacolele teatrale", 4, p. 136 (n. f.).

548 *Ibid.,* VIII, VII, 16, p. 285 *(ii. t.).*

Augustin? Un plângăcios, dacă pot rezuma cu acest cuvânt familiar abundenţa de lacrimi cu care ne gratifică Augustin în *Confesiunii* Nu s-a udat niciodată atât de mult o carte… Să citim relatarea acelei faimoase convertiri: „Într-adevăr, când dramatica examinare a adâncurilor fiinţei mele a adunat și a făcut grămadă în faţa inimii mele întreaga mea nefericire, s-a iscat o furtună îngrozitoare ce avea să aducă o uriașă ploaie [sic] de lacrimi și, pentru ca eu s-o pot vărsa [sic] cu toate urletele ei [sic], m-am ridicat de lângă Alypius, deoarece singurătatea mi se părea mai potrivită pentru dorinţa mea de a plânge și m-am îndepărtat de el la o distanţă ceva mai mare, astfel încât nici măcar prezenţa lui să nu-mi poată fi împovărătoare”[549]. Se scoală, „sunetul vocii mele se arăta deja încărcat [sic] de plâns”[550]. Se întinde sub un smochin, iar *peplumul* creștin continuă: „(a) în dat frâu liber [sic] lacrimilor, iar râurile [sic] ochilor mei au izbucnit [sic], jertfă bine primită de Tine”[551]. „Furtună”, „ploaie”, „râuri”, revărsare: nu mai este un text teologico-filozofic, este un buletin meteorologic! Acest flux lacrimal nefiind de-ajuns, Augustin exagerează: „plângeam cu cea mai amară obidă a inimii mele”[552]; în același timp adaugă: „Înăbușindu-mi pornirea lacrimilor”[553]. Mi-l imaginez pe Cincinantus și Regulus, pe Cato cel Bătrân sau pe Mucius Scaevola, pe Caius Gracchus sau Volumnius asistând la scenă – și izbucnind într-un hohot de râs roman!

În aceste lacrimi vine să-l culeagă Dumnezeu: Augustin aude o voce de copil fredonând și îmbiindu-l să citească o carte. Pică la ţanc, o biblie se găsește acolo, o deschide la locul potrivit, ea îl invită s-o termine cu viaţa de desfrânat și să se convertească. În acea clipă, mare moment pentru Occidentul creștin, suntem la Milano în august 385: Augustin spune „Da” Dumnezeului

549 *Ibid.,* VIII, XII, 28, p. 295 *(n. t.).*
ROO
550 *Loc. cit. (n. t.).*
551 *Loc. cit.* (n. t.).
552 *Ibid.,* VIII, XII, 29, p. 296 *(n. t.).*
553 *Loc. cit. (n. t.).*

creștinismului, își șterge lacrimile și, mai ales, merge s-o vadă pe mama sa (VIII, XII, 30). Nu spune că ea a plâns, ceea ce-i de mirare: ea a vărsat probabil lacrimile secolului, dacă nu ale mileniului…

Se știe că Iisus n-a râs niciodată, dar că în schimb a plâns mult: în prezenţa corpului lui Lazăr (Evanghelia după Ioan, 11: 35), la vederea orașului Ierusalim (Evanghelia după Luca, 19: 41), în grădina Ghetsimani înaintea morţii sale (Evanghelia după Matei, 26: 38), când o vede pe Maria plângând (Evanghelia după Ioan, 11: 33). În „Fericiri”, Matei profetizează: „Fericiţi cei ce plâng, că aceia se vor mângâia”.

(5: 4). De atunci și până astăzi, Occidentul iudeo-creștin a devenit o imensă vale a plângerii.

Augustin propune o *estetică a patosului*strigăte, lacrimi, gemete, lamentaţii; în consecinţă, el practică o *literatură a patosului* – doar am văzut cum poate scrie: „am dat frâu liber lacrimilor” – parcă am putea pune unui lichid curelele suple ale acelui harnaşament destinat cailor… El poate să scrie de asemenea: „numai să fi lovit urechile Tale cu geamătul meu lăuntric”[554] – ne trebuie multă imaginaţie pentru a ne închipui un geamăt care bate la poarta unei urechi! Cardiologii și otorinolaringologii sau tâmplarii vor aprecia performanţa anatomică, în caz că nu vor gusta reușita literară sau că nu-i vor înţelege capacitatea metaforică… El apără de asemenea o etică masochistă. Ilustrează *gândirea magică.* Aceasta susţine contrarul dizertaţiei raţionaliste a filosofilor: viziunea din grădina din Milano presupune voci cerești, vorbe fără locutori, discursuri ţinute de trimiși de-ai lui Dumnezeu. Totul este reunii pentru ca să triumfe un dispozitiv intelectual stupefiant: strigăte și lacrimi, plânsete și gemete, ură de sine și dispreţ pentru viaţă, ranchiună faţă de corp și pasiune pentru moarte, voci cerești și porunci angelice. Din nou Cincinantus și Regulus, Cato cel Bătrân sau Mucius Scaevola, Caius Gracchus sau Volumnius nu și-ar crede urechilor – la porţile cărora ar bate această inimă

554 *Ibid.,* VI, XI, 20, p. 230 (h. *f.).*

creștină gemând…

Cum să înţelegi gladiatura cu această nouă viziune despre lume? Gândirea *peplum* ne învaţă că romanii cei răi care practicau această activitate sângeroasă și barbară au fost salvaţi de creștinismul care a desfiinţat luptele în arene, înaintea lui, sălbatici, după el, civilizaţi.

Se poate imagina că gladiatura dovedindu-se inseparabilă de pedagogia publică și colectivă a curajului, totul dublat de spectacularizare, de exemplu, ea n-ar putea fi apărată de creștinism. Din ce motive? Nu în virtutea unei compasiuni ipotetice faţă de combatanţi, ci din voinţa de a o termina odată cu curajul de a trăi pentru a avea ca nou obiectiv de a face moartea dezirabilă. Nici nu-i nevoie de curaj când aperi o concepţie despre lume căreia îi place moartea și n-are deci de ce să se teamă de ea cu ocazia unei înfruntări – de vreme ce creștinii o doresc ca pe o eliberare. Dacă noi credem că decesul se deschide spre o viaţă eternă, curajul nu mai este obligatoriu… Este sfârșitul curajului pe care ni-l predică acel creștinism ce ne invită să murim încă în viaţă și să ne bucurăm de această stare – este tot programul său existenţial.

Acest sfârșit al curajului păgân dublat de venirea smiorcăielii creștine se sprijină pe toată literatura patristică, întrucât Iisus a plâns, de vreme ce evangheliștii ne-au invitat și ei să hohotim, trebuie de acum înainte ca viaţa să fie o vale a lacrimilor. *Lacryma Christi*: iată programul pentru o mie de ani.

Care au fost argumentele creștinilor pentru a flagela gladiatura? Desigur, ici și colo, se găsesc argumentaţii care trimit la a cincea[555] poruncă. Lactanţiu scrie de exemplu în *Instituţii divine*: „De la această învăţătură a lui Dumnezeu nu trebuie să existe nicio excepţie”[556] – altfel spus, ea îi privește și pe gladiatori. Alţii trimit la cruzime, intolerabilă pasiune tristă: sfântul Augustin, de exemplu,

555 A șasea în Biblia ortodoxă: „Să nu ucizi" *(n. t.).*

556 Lactantius, *Instituțiile divine.* Traducere de Petru Pistol, precuvântare de Î.P.S. Nicolae Comeanu, studiu introductiv de Cl. T. Arieșan, Editura învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2004, Capitolul 20,17, p. 290 *(n. t.).*

care, în *Confesiuni,* critică „invidia, așa cum face unul mai nefericit cu unul mai fericit”[557]. În altă parte, el biciuiește „plăcerea sângeroasă”[558] aferentă acestor spectacole. Lactanţiu critică și el „plăcerea fără margini”[559] indisociabilă de aceste spectacole. Alţii convoacă interdicţia sângelui vărsat în care sunt incluse sacrificiile animalelor din religiile păgâne – precum poetul creștin Prudentius în *Contra lui Symmachus* (II, 11, 6). împăratul Constantin interzice pe hârtie, dar lasă să se facă în realitate, ceea ce este bine în felul său… în cele din urmă Codex Theodosianus promulgă: „De aceea interzicem cu totul existenţa gladiatorilor”[560]. În cursul secolului al IV-lea, gladiatura dispare – normal, este secolul devenirii ca religie a micii secte creștine.

Curajul uman în faţa morţii încetase să mai fie necesar, de vreme ce moartea devenise dezirabilă. La ce bun să faci un spectacol din curaj când acesta și-a pierdut orice raţiune de a fi? Sfârșitul gladiatorii trebuie gândit mai amplu faţă de anularea a tot ceea ce trece de acum înainte drept un divertisment care ne îndepărtează de Dumnezeu.

Creștinii nu desființează lupta cu gladiatori din empatie sau simpatie pentru retiari sau mirmiloni, ci pentru că resping în aceeași mișcare actorii și comedianţii, poeii și artiștii, bucătarii și dansatorii – și tot ce dă savoare vieţii. În *Despre spectacole,* Tertulian spune ce crede creștinismul despre acest subiect timp de secole: scena ca și arena este locul în care se exprimă lumea cu valorile sale.

Amfiteatrul care primea luptele de gladiatori era locul în care Roma păgână arăta ce-avea mai scump: *curajul în faţa morţii.* Prin serviciul divin în general și, îndeosebi cu ajutorul euharistiei, biserica devine pentru Roma creștină noul loc în care se manifestă ce punea ea

557 Sfântul Augustin, *op. cit.*, f III, VIII, 16, p. 17 *(n. t.).*

558 *Ibid.,* VI, VIII, 13, p. 224 *(n. t.).*

559 *Op. cit.,* 20,3, p. 288 (H. *t.).*

560 XV, 12,1. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n. t.).*

cel mai sus în termeni de valoare: *dorinţa morţii,* prin invitaţia să imiţi corpul mort al lui Hristos, apoi să mănânci simbolic corpul cadavrului adorat ca atare.

*Înţelepciune* nu este nimic altceva decât o carte care îşi propune de a regăsi curajul în faţa morţii pentru toţi cei care nu cred în Dumnezeu și care, prin urmare, cred că orice preferinţă manifestată pentru moarte, crucificare, cadavru constituie o mărturisire nihilistă.

Contra acestor instrumente ale Patimii care sunt crucea și cuiele, scara și lancea centurionului, coroana de spini și buretele îmbibat cu oţet, ciocanul și cleștele, tunica și zarurile, potirul și biciul, am preferat, după cum aţi văzut: cărbunele lui Mucius Scaevola, pleoapele lui Regulus, șarpele lui Gracchus, pumnalul Lucreţiei, blidul lui Dentatus, oglinda lui Sextius, orătăniile lui Pulcher, pieptenele lui Lucian, spada Amazoniei și cea a Ahiliei și alte ocazii de a celebra viaţa dreaptă și romană, totul din perspectiva unei morale a onoarei îndreptate contra moralei păcatului. Numai o morală precreștină ne permite să ieșim dintr-o situaţie postcreştină.

La poalele vulcanului care bubuie și stă să erupă, a ști să trăiești aici și acum, drept, în picioare, vertical, iată singura sarcină care ne revine. Tuturor celor care se simt contemporanii lui Plinius cel Bătrân, le doresc curajul gladiatorilor, bărbaţi sau femei, căci nu ne mai rămâne nimic altceva de făcut în așteptarea a ceea ce se va întâmpla neapărat: foc, lavă și cenușă[561].

Biblioteca romană a textelor de filosofie antică este în cele din urmă foarte redusă… Autorii săi simt puţin numeroși: Panaitios din Rodos, Cicero, Lucreţiu, Seneca, Epictet, Plutarh, Marcus Aurelius, Lucian, Celsus. Mai

561 Cartea despre înțelepciunea romană se termină aid, printr-o reîntoarcere la golful Neapole, așa cum a început. Anexa, intitulată „A TE PLIMBA PRINTRE RUINE. *Despre buna folosire a Antichității"* cuprinde rezumatele polemice ale câtorva lucrări despre filozofii romani. Fiind fără legătură directă cu subiectul, am eliminat-o, ca și unele fragmente din Bibliografie, din aceleași motive. Am inclus, în schimb, o Bibliografie în limba română conținând operele traduse în limba română citate în cuprinsul cărții (n. *t.).*

mult de jumătate din acești autori scriu… în greacă!

Îi vom citi deci în traducerea pe care o vom alege. N-am religia traducerilor, căci n-am știința sa. Am încredere în cei care efectuează acest lucru cu un talent despre care nu am mijloacele de a ști dacă este mai bun decât cel al confraților lor. […]

Teza mea este că romanii nu sunt mai proști decât grecii și că nu servește la nimic de a-i citi pe cei din urmă în comparație cu primii pentru a percepe adevărata natură a înțelepciunii lor. Platon evoluează la un grad mai mare de conceptualizare decât Cicero? Răspunsul este da. Și ce dacă? Ar trebui oare ca arta de a crea concepte să fie măsura profunzimii filosofice? Ba chiar ar genera ea posibilitatea de a spune despre o persoană că este filosof? Profesorul Gilles Deleuze a răspuns afirmativ în *Ce este filosofia?* și numeroși dintre elevii săi care se cred astăzi subversivi îşi spun părerea și se bâlbâie.

Nu există niciun concept nou, altfel spus niciun neologism la Montaigne, care vorbește despre viață și moarte, despre iubire și prietenie, despre timp și suferință, despre memorie și durere, despre îndoială și virtute, sau despre accident la călărit și tandrețea pentru stridii, despre moartea unuia dintre copiii săi ori a unuia dintre țăranii care munceau pentru el. Nu este el un filosof? Pe el, care a făcut posibilă toată filosofia de după el, îl citim mereu o jumătate de mileniu mai târziu, în timp ce nu-l mai citim pe Deleuze, deși de el nu ne separă decât o jumătate de secol. Măsura celor vechi era cel puțin mileniul, cea a modernilor pare că nu mai supraviețuiește secolului.

Grecii sunt dotați pentru a vorbi tare și puternic, pentru a crea concepte și a păcăli asistența europeană. Nu i-au produs ei pe sofiști a căror istorie ar trebui scrisă de la origine, cu când secole înainte de Hristos, până în zilele noastre? La Atena se sporovăiește mult, iar acțiunea este luată în râs. La Roma este invers: se vorbește puțin, dar bine, crezându-se în ce se spune, în măsura în care vorba este urmată de efecte. Fără efecte de verb sau de vorbă, ca

în Greda, ci cu efecte în viaţa concretă. Pitagora și pitagoreidi, Gorgias și sofiștii, Platon și platonicienii, Plotin și neoplatonidenii, Aristotel și aristotelicienii, Pyrrhon și scepticii, foarte puţin pentru Roma…

În această cetate de ţărani și de militari, de arhitecţi și de soldaţi, de juriști și de artizani, vorbitorii buni nu blufează, dar asiști la acţiuni nobile. Iată de ce, la Roma, filosofia nu se găsește exclusiv în cuvintele filosofilor, ci și, mai ales, în acţiunile frumoase ale figurilor nobile, care încarnează înţelepciunea în mod practic în viaţa lor cotidiană. Aceste acte frumoase, aceste gesturi frumoase servesc drept modele. Romei nu-i plac ideile decât dacă ele produc efecte în real; Atena le îndrăgește pentru ele însele și practică arta pentru artă. Atena apreciază cuvintele, Roma, exemplele.

Creștinismul a fost grec din punct de vedere spiritual – dualismul lui Pitagora, sofistica lui Protagoras, sufletul imaterial al lui Platon, metafizica substanţei a lui Aristotel, ipostazele lui Plotin, toată acea băcănie idealistă îl hrănește din punct de vedere intelectual; filosofia universitară germană a fost și ea hrănită de aceiași cu produsele sale derivate – Numenul lui Kant, Spiritul Absolut al lui Hegel, Esenţa lui Husserl, Fiinţa lui Heidegger, InSinele lui Sartre, până la sferele contemporane ale lui Sloterdijk… Foarte amator de tot ce era german, din anii ’30 până la eliberarea Parisului, Sartre a aclimatizat în Franţa această manie idealistă care și-a produs efectele până în ziua de astăzi în amfiteatrele filosofiei oficialede la Collège de France până la Colegiul internaţional de filosofie, trecând prin Sorbona sau Academia franceză, Școala normală superioară ori Centrul naţional al cercetării științifice. În Franţa, existenţialismul, lacanismul, marxismul, structuralismul, fenomenologia constituie coada de cometă a acestui idealism grec.

Iată de ce trebuie citiţi filosofii romani, dar și istoricii și cronicarii romani. Căci ei sunt cei din urmă care povestesc actele filosofice în care se manifestă filosofia lor încarnată. […]

Posed în fondul bibliotedi mele colecţia autorilor latini a lui Désiré Nisard. Desigur, este veche, dar se găsesc acolo Cicero, Titus Livius, Lucanus, Silius Italicus, Claudian, Horaţiu, Juvenal, Terenţiu, Plaut, Seneca filosoful și Seneca tragedianul, Statius, Martial, Manilius, Lucilius Junior, Rutilius, Nemesianus, Gratius Faliscus, Calpurnius, Petroniu, Apuleius, Aulus Gellius, Ovidiu, Cato, Columella, Palladius; iată ce permite o valiză pentru lecturile într-o insulă pustie!

În afară de textele directe, am citit, de vreo patruzeci de ani, prea multe lucruri privind Antichitatea… Această bibliografie n-ar fi de-ajuns. […] O mulţime…

Bibliografie în limba română

*Antologie lirică greacă.* Traducere de Simina Noica, București, Editura Univers, 1971.

*Arte poetice. Antichitatea. Poeticile antichităţii greco-latine.* Traduceri de C. Balmuș, G. Guţu, Ionel Marinescu, Mihail Nasta, Constantin Noica, D.M. Pippidi. Studiu introductiv D.M. Pippidi, București, Editura Univers, 1970.

*Istoria Augustă.* Studiu introductiv: Vladimir Iliescu. Partea 1 traducere și note: David Popescu. Partea a II-a traducere și note: Constantin Rădulescu, București, Editura Ştiinţifică, 1971.

*Proză narativă latină.* Traducere de I. Teodorescu. Studiu introductiv, prezentări și note de Mihai Nichita, București, Editura Univers, 1972.

Appian, *Istoria Romei. Războaiele civile.* Traducere de un colectiv din cadrul catedrei de filologie clasică de la Universitatea „C. I. Parhon”, revizuirea întregii lucrări de Aram Frenkian, studiu introductiv și note explicative de N.I. Barbu, București, lidilura Ştiinţifică, 1957.

Apuleius, *Apologia (Despre magie). Despre doctrina lui Plafon (cartea a III-a).* Traducere, note, comentarii și îngrijire de ediţie de Maria Genescu, București, Editura Herald, 2016.

Augustin (Sfântul), *Confesiuni.* Traducere din latină, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, București,

Editura Humanitas, 1998.

Cicero, Marcus Tullius, *Despre divinaţie. De Divinatione.* Ediţie bilingvă. Traducere de Gabriela Haja și Mihaela Paraschiv. Studiu introductiv și note de Mihaela Paraschiv, Iași, Editura Polirom, 1988.

Cicero, Marcus Tullius, *Despre îndatoriri.* Traducere din limba latină și note de David Popescu. Studiu introductiv de Aurelian Tache, București, Editura Ştiinţifică, 1957.

Cicero, Marcus Tullius, *Epistolae ad Atticum (Scrisori către Atticus).* Versiune românească și prezentare Constantin Popescu Mehedinţi, București, Colecţia Ovidianum, 1977, vol. II.

Cicero, Marcus Tullius, *Filipice. Discursuri împotriva lui Marcus Antonius*. În românește de Dumitru Crăciun, studiu introductiv de G. Guţu, București, Editura pentru Literatură Universală, Clasicii Literaturii Universale, 1968.

Cicero, Marcus Tullius, *Laelius sau despre prietenie. Dialog. Către Titus Pomponius Atticus.* Traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Radu Kretzudava, Cluj-Napoca, Editura Dokia, 2013.

Cicero, Marcus Tullius, *Opere alese.* Ediţie îngrijită de G. Guţu, București, Editura Univers, Clasicii Literaturii Universale, 1973, vol. III.

Descartes, *Discurs asupra metodei.* Traducere de Cr. Totoescu. Cuvânt introductiv de Gh. Pușcașu, București, Editura Ştiinţifică, 1957.

Dio, Cassius, *Istoria Romană.* Traducere, note și indice Adelina Piatkowski, studiu introductiv Gh. Ștefan, București, Editura Ştiinţifică și Enciclopedică, 1973, volumele 1 și 3.

Diogenes Laertios, *Despre vieţile și doctrinele filosofilor.* Traducere din limba greacă de C.I. Balmuș. Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Iași, Editura Polirom, 1997.

Epictet, *Discurs viu. Diatribe.* Cartea întâi. Traducere din limba greacă veche de Andreea Ștefan, București, Editura Seneca, 2018.

Epictet, *Manualul.* Traducere de M. Pencescu. Prefaţă de Eugen Cizek. Tabel cronologic și note de D. Burtea, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toţi, 1977.

Epictet, *Manualul și Fragmente.* Traducere de C. Fedeleș și D. Burtea. Prefaţă de Traian Diaconescu, București, Editura Saeculum Vizual, 2002.

Gellius, Aulus, *Nopţile atice.* Traducere David Popescu. Introducere și note I. Fischer, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965.

Herodot, *Istorii.* Traducere, notiţe istorice și note de Adelina Piatkowski și Felicia Vanţ-Ştef, București, Editura Ştiinţifică, 1961, vol. n.

Homer, *Iliada.* În românește de G. Mumu, studiu introductiv de D.M. Pippidi, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955.

Horaţiu, *Satire și epistole.* Traducere de Constantin I. Niculescu. Prefaţă de Mihai Nichita. Note de Radu Albala, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959.

Juvenal, *Satire.* Prefaţă, traducere și note de G. Guţu, București, Editura Univers, 1986.

Lactantius, *Instituţiile divine.* Traducere de Petru Pistol, precuvântare de î. P.S. Nicolae Corneanu, studiu introductiv de CL T. Arieșan, Editura învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2004.

Lucian din Samosata, *Dialoguri și conferinţe.* Din grecește de Ștefan și Elefterie Bezdechi, București, Casa Şcolilor, s. a.

Lucian din Samosata, *Scrieri alese.* Traducere și note de Radu Hâncu. Introducere de Petru Creţia, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959.

Lucreţiu (Titus Lucretius Carus), *Poemul naturii.* Traducere, prefaţă și note de Dumitru Murărașu, Editura Minerva, Biblioteca pentru toţi, 1981.

Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși.* Ediţie bilingvă. Traducere din greaca veche, studiu introductiv, note și indici de Cristian Bejan, București, Editura Humanitas, 2013.

Montaigne, *Eseuri.* Studiu introductiv și note de Dan Bădărău, traducere de Mariella Seulescu, București, Editura Ştiinţifică, 1966, vol. I.

Nietzsche, Friedrich, *Ştiinţa voioasă („La Gaya scienza").* Traducere Liana Micescu, traducerea versurilor Simion Dănilă, București, Editura Humanitas, 1983.

Origen, *Scrieri alese.* Partea a patra, *Contra lui Celsus.* Traducere de T. Bodogae, Nicolae Neaoa și Zorica Laţcu, studiu introductiv și note de T. Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984.

Ovidiu, *Fastele.* Traducere Ion Florescu și Traian Costa, studii și note Traian Costa, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965.

Ovidiu (Publius Ovidius Naso), *Metamorfoze.* Ediţie îngrijită de Dorin Onofrei, Chișinău, Gunivas, 2007. Această ediţie reia traducerea lui Ion Florescu, însoţită de notele lui Petru Creţia, apărută în 1959 la București, Editura Academiei R.P.R.

Pârvan, Vasile, *M (arcus) Aurelius Verus Caesar și L (ucius) Aurelius Commodus, A.D. 138 – 161. Studiu istoric,* București, Editura Minerva, MCMIX.

Platon, *Opere complete.* Ediţie îngrijită de Petru Creţia, București, Editura Ştiinţifică, 1976, vol. I.

Platon, *Opere complete.* Ediţie îngrijită de Petru Creţia, București, Editura Ştiinţifică și Enciclopedică, 1983, vol. IV.

Plautus, Titus Maccius, „Epidicus", în *Teatru*. În românește din limba latină de Nicolae Teică, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toţi, 1972, vol. III.

Plinius [cel Bătrân], *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoștinţelor din Antichitate.* Ediţie îngrijită de Ioana Costa, traduceri de Ioana Costa, Tudor Dinu, Ștefania Ferchedău, Vichi-Eugenia Dumitru, Anca Dan, Vladimir Agrigoroaei, Octavian Gordon, Cătălina Popescu, Ștefan Colceriu, Ioana-Rucsandra Dascălu, Iulia Huiu, Ioana Manolescu, Iași, Editura Polirom, 2001 – 2004, vol. I, m, VI.

Plinius cel Tânăr, *Opere complete.* Traducere, note și prefaţă de Liana Manolache, București, Editura Univers, 1977.

Plutarh, *Vieţi paralele.* Studiu introductiv, traducere și note de N.I. Barbu, București, Editura Ştiinţifică, vol. I, 1960, vol. II, 1963, vol. V, 1971.

Plutarh, *Vieţi paralele. Demostene și Cicero.* Traducere, prefaţă, prezentări, note și tabele cronologice de Adelina Piatkowski, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toţi, 2000.

Quintilianus, Marcus Fabius, *Arta oratorica.* Traducere, studiu introductiv, tabel cronologic, note și indici de Maria Hetco, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toţi, 1974, vol. 1 – 3.

Seneca, Lucius Annaeus, *Apokolokyntoşis* – Petronius, *Satyricon.* Traducere, prefaţă și note de Eugen Cizek, București, Editura pentru Literatură, Biblioteca pentru toţi, 1967.

Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduinţă.* Ediţie îngrijită, note și indice de Ioana Costa, traducere din limba latină de Ioana Costa și Octavian Gordon, studiu introductiv de Anne Bănăţeanu, Iași, Editura Polirom, 2005.

Seneca, *Dialoguri,* I-II. Ediţie îngrijită, note și indice de Ioana Costa. Traducere din limba latină de Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău. Studiu introductiv de Anne Bănăţeanu, Iași, Editura Polirom, 2004.

Seneca, *Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul veac.* Traducere de Tudor Dinu, Vichi Eugenia Dumitru, Ștefania Ferchedău, Lavinia Cuţă. Postfaţă și note de Ioana Costa. Indice și Tablă generală de materii de Tudor Dinu, Iași, Editura Polirom, 1999.

Seneca, Lucius Annaeus, *Scrieri filosofice alese.* Antologie, prefaţă și tabel cronologic de Eugen Cizek, traducere de Paula Bălașa, Elena Lazăr, Nicolae Mircea Năstase, Svetlana Sterescu, București, Editura Minerva, Biblioteca pentru toţi, 1981.

Seneca, *Scrisori către Lucilius.* Traducere și note de

Gheorghe Guţu, studiu introductiv de Isac Davidsohn, București, Editura Ştiinţifică, 1967.

Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească.* Traducere: Î.P.S. Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat al României. Ediţie diortosită și îngrijită de pr. lect. dr. Petru Pantiș, Editura Ecclesiast/ Astra Museum, 2016.

Sofocle, *Oedip la Colonos,* în *Tragedii.* Traducere din grecește, prefaţă, note și indice de George Fotino, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969.

Suetonius, *Vieţile celor doisprezece cezari.* Traducere de David Popescu și C.V. Georoc, București, Editura Ştiinţifică, 1958.

Tacit, *Dialogul despre oratori.* Text și traducere de H. Mihăescu, Iaşi, Tipografia Alexandru A. Ţerek, 1946.

Tadtus, Publius Cornelius, *Anale.* Traducere din limba latină, introducere și note de Gheorghe Guţu. Confruntarea textelor a fost realizată de Gabriela Creţia, București, Editura I lui nanitas, 1995.

Tacitus, Publius Cornelius, *Istorii.* Studiu introductiv, traducere, note și indice de Gheorghe Ceaușescu, București, Editura Enciclopedică, 1992.

Teofrast, *Caracterele.* Traducere din limba elină de C. Fedeleș, București, Casa Şcolilor, 1943.

Terentius Afer Publius, *Teatru*. În românește din limba latină de Nicolae Teică, București, Editura Minerva, 1975, vol. II.

Tibullus (Albius Tibullus) și autorii Corpusului tibulian, *Elegii.* Ediţie îngrijită, text stabilit, cuvânt înainte, traducere în metru original și note de Vasile Sav, București, Editura Univers, 1988.

Titus Livius, *De la fundarea Romei (Ab urbe condita libri).* Traducere și note de Paul H. Popescu. Studiu introductiv de Toma Vasilescu, București, Editura Ştiinţifică, 1958, vol. I, III, IV şi V.

De același autor



*Chambois et Fel, histoires mêlées,* 1989.

*Le Ventre des philosophes. Critique de la raison*

*diététique,* 1989 (trad. rom. *Pântecele filosofilor: Critica raţiunii dietetice,* București, Editura Nemira, 2000).

*Cynismes. Portrait du philosophe en chien,* 1990.

*L'Art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste,* 1991.

*L'Œil nomade. La peinture de Jacques Pasquier,* 1993.

*La Sculpture de soi. La morale esthétique,* 1993.

*La Raison gourmande. Philosophie du goût,* 1995 (trad. rom. *Raţiunea gurmandă: filosofia gustului,* București, Editura Nemira, 2001).

*Métaphysique des ruines. La peinture de Monsù Desiderio,* 1995.

*Le Désir d'être un volcan. Journal hédoniste 1*, 1996 (trad. rom. *Dorinţa de a fi vulcan. Jurnal hedonist,* Târgoviște, Editura Pandora-M, 2003).

*Les Formes du temps. Théorie du Sauternes,* 1996.

*Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission,* 1997.

*Ars Moriendi. Cent petits tableaux sur les avantages et les inconvénients de la mort,* 1998.

*Les Vertus de la foudre. Journal hédoniste II,* 1998.

À *côté du désir d'éternité. Fragments d'Égypte,* 1998.

*Hommage à Bachelard,* 1998.

*Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire,* 2000.

*Antimanuel de philosophie. Leçons socratiques et alternatives,* 2001.

*L'Archipel des comètes. Journal hédoniste III,* 2001.

*Célébration du génie colérique. Tombeau de Pierre Bourdieu,* 2002.

*Splendeur de la catastrophe. La peinture de Vladimir Velickovic,* 2002.

*Physiologie de Georges Paiante. Pour un nietzschéisme de gauche,* 2002.

*Esthétique du pôle Nord. Stèles hyperboréennes,* 2002.

*L'Invention du plaisir. Fragments cyrénaïques,* 2002.

*Les Icônes païennes. Variations sur Ernest Pignon-*

*Ernest,* 2003.

*Archéologie du présent. Manifeste pour une esthétique cynique,* 2003.

*Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien,* 2003.

*La Communauté philosophique. Manifeste pour l'Université populaire,* 2004.

*Épiphanies de la séparation. La peinture de Gilles Aillaud,* 2004.

*La Philosophie féroce I: Exercices anarchistes,* 2004.

*Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique,* 2005.

*Oxymoriques. Les photographies de Bettina Rheims,* 2005.

*Suite à «La Communauté philosophique»: le génie du lieu.* Suivi de *Une machine à porter la voix,* 2006.

*Traces de feux furieux. La Philosophie féroce II,* 2006.

*La Puissance d'exister. Manifeste hédoniste,* 2006.

*Les Sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie I,* 2006 (trad. rom. *Înţelepciunile antice. O contraistorie a filosofiei,* Iași, Editura Polirom, 2008).

*Le Christianisme hédoniste. Contre-histoire de la philosophieII,* 2006 (trad. rom. *Creștinismul hedonist. O contraistorie a filosofiei,* Iași, Editura Polirom, 2008).

*La Sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche,* 2006.

*La Pensée de midi. Archéologie d'une gauche libertaire,* 2007.

*Fixer des vertiges. Les photographies de Willy Ronis,* 2007.

*La Lueur des orages désirés. Journal hédoniste IV,* 2007.

*Les Libertins baroques. Contre-histoire de la philosophie III,* 2007 (trad. rom. *Libertinii barocului. O contraistorie a filosofiei,* Iași, Editura Polirom, 2008).

*Les Ultras des Lumières. Contre-histoire de la philosophie IV,* 2007 (trad. rom. *Extremiștii luminilor. O*

*contraistorie a filosofiei,* Iași, Editura Polirom, 2009).

*Théorie du voyage. Poétique de la géographie,* 2007.

*Le Souci des plaisirs. Construction d'une érotique solaire,* 2008 (trad. rom. *Prigoana plăcerilor: Edificarea unei erotici solare,* București, Editura Humanitas, 2012).

*L'Innocence du devenir. La vie de Frédéric Nietzsche,* 2008.

*Le Songe d'Eichmann.* Précédé de: *Un kantien chez les nazis,* 2008.

*Les Bûchers de Bénarès. Cosmos, Éros et Thanatos,* 2008.

*Le Chiffre de la peinture. L'œuvre de Valerio Adami,* 2008.

*La Vitesse des simulacres. Les sculptures de Pollès,* 2008.

*L'Eudémonisme social. Contre-histoire de la philosophie V,* 2008 (trad. rom. *Eudemonismul social. O contraistorie a filosofiei,* Iași, Editura Polirom, 2010).

*La Religion du poignard. Éloge de Charlotte Corday,* 2009.

*L'Apiculteur et les Indiens. La peinture de Gérard Garouste,* 2009.

*Le Recours aux forêts. La tentation de Démocrite,* 2009.

*Le Corps de mon père,* 2009 (scolaire).

*Les Radicalités existentielles. Contre-histoire de la philosophie VI,* 2009 (trad. rom. *Radicalităţi existenţiale. O contraistorie a filosofiei,* Iași, Editura Polirom, 2011).

*Philosopher comme un chien. La Philosophie féroce III,* 2010.

*Le Crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne,* 2010 (trad. rom. *Freud. Amurgul unui idol,* București, Editura Humanitas, 2011).

*Apostille au «Crépuscule». Pour une psychanalyse non freudienne,* 2010.

*Nietzsche: se créer liberté,* illustrations: Le Roy, 2010 (bande dessinée).

*Manifeste hédoniste,* 2011 (trad. rom. *Scurt manifest*

*hedonist,* București, Editura Humanitas, 2013).

*La Construction du surhomme. Contre-histoire de la philosophie VII,* 2011.

*Rendre la raison populaire. Université populaire, mode d'emploi,* 2012.

*L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus,* 2012.

*Vies et mort d'un dandy. Construction d'un mythe,* 2012.

*Le Postanarchisme expliqué à mă grand-mère. Le principe de Gulliver,* 2012.

*La Sagesse des abeilles. Première leçon de Démocrite,* 2012.

*Le Canari du nazi. Essais sur la monstruoşité,* 2013.

*La Raison des sortilèges. Entretiens sur la musique,* 2013.

*Le Magnétisme des solstices,* 2013.

*Un requiem athée,* 2013.

*La Constellation de la baleine. Le songe de Démocrite,* 2013.

*Les Freudiens hérétiques. Contre-histoire de la philosophie VIII,* 2013

*Les Consciences réfractaires. Contre-histoire de la philosophie IX,* 2013.

*Rendre la raison populaire: Université populaire, mode d'emploi,* 2013.

*Le réel n'a pas eu lieu. Le principe de Don Quijote,* 2014.

*La Passion de la méchanceté. Sur un prétendu divin Marquis,* 2014.

*Transe est connaissance. Un chamane nommé Combas,* 2014.

*Haïkus d'une année. Avant le silence 1*, 2014.

*Bestiaire nietzschéen. Les animaux philosophiques,* 2014.

*Haute école. Brève histoire du cheval philosophique,* 2015.

*Cosmos. Une ontologie matérialiste,* 2015.

*Les Petits Serpents. Avant le silence II,* 2015.

*L'Étoile polaire,* avec Mylène Farmer, 2015 (jeunesse).

*La Raison des sortilèges. Entretiens sur la musique,* 2015.

*La Force du sexe faible. Contre-histoire de la Révolution française,* 2016.

*Penser l'Islam,* 2016.

*L'Éclipse de l'éclipse. Avant le silence III,* 2016.

*La Parole au peuple,* 2016.

*Le Miroir aux alouettes. Principes d'athéisme social,* 2016.

*Tocqueville et les Apaches. Indiens, nègres, ouvriers, Arabes et autres hors-la-loi,* 2017.

*Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme,* 2017 (trad. rom. *Decădere. Viaţa şi moartea iudeo-creştinismului,* Cluj-Napoca, Editura ASER, 2017).

*Miroir du nihilisme. Houellebecq éducateur,* 2017.

*Le Désir ultramarin. Les Marquises après les Marquises,* 2017.

*Nager avec les piranhas. Carnet guyanais,* 2017.

*Décoloniser les provinces. Contribution aux présidentielles,* 2017.

*La Cour des Miracles. Carnets de campagne,* 2017.

*Vivre une vie philosophique. Thoreau le sauvage,* 2017.

*Zéro de conduite. Carnet d'après campagne,* 2018.

*La Cavalière de Pégase. Dernière leçon de Démocrite,* 2018.

*La Stricte Observanee. Avec Rancé à la Trappe,* 2018.

*La pensée qui prend feu. Artaud le Tarahumara,* 2018.

*La Pensée postnazie: Contre-histoire de la philosophie X,* 2018.

*L'Autre pensée 68: Contre-histoire de la philosophie XI,* 2018.

*Solstice d'hiver. Alain, les Juifs, Hitler et*

*l'Occupation,* 2018.

*Le Deuil de la mélancolie: Récit intime,* 2018.

*Sagesse. Savoir vivre au pied d'un volcan,* 2019 (trad. rom. *Înţelepciune. Cum să trăiești la poalele unui vulcan,* Iași, Editura Cartea Românească Educaţional, 2021).

*La Danse des simulacres: Une philosophie du goût,* 2019.

*Théorie de la dictature,* 2019.

*Le Crocodile d'Aristote: Une histoire de la philosophie par la peinture,* 2019.

*L'impense de la gauche: Autour d'un Carnet soviétique,* 2019.

*Michel Onfray, le dictionnaire,* 2019.

*Le Temps de l'étoile polaire: Journal hédoniste,* 2019.

*Le Chemin de la Garenne,* 2019.

*Les Avalanches de Sils-Maria: Géologie de Frédéric Nietzsche,* 2019.

*Au pied du volcan: Poèmes pierrotins,* 2019.

*La Grandeur du petit peuple: Heurs et malheurs des Gilets jaunes,* 2020.

*De Gaulle/ Mittenând: Les Vies parallèles,* 2020.

*La Résistance au nihilisme, Contre-histoire de la philosophie XII,* 2020.

CUPRINS

Notă asupra ediţiei
Prefaţă.11
Să devii zeul lui Plinius cel Bătrân 11
*Ce înseamnă să trăiești la poalele unui xmh lui / II*
**Prima parte**
**ȘINELE. O ETICĂ A DEMNITĂŢII W**
A GÂNDI... 27
Profesorul de retorică al lui Quintilianus ...27
*Ce înseamnă să devii discipol?* 27
A EXISTA 42
Oţiul mediteranean al lui Plinius cel Tânăr 42
*Ce să faci cu timpul tău?* 42
Intermediul 1 63

*Panaitios îl inventează pe omul rouuui* 63
A SUFERI 73
Cărbunii aprinși ai lui Mucius Scaevola 73
*Cum să fii ferm în durere? 73*
A ÎMBĂTRÂNI 96
Pofta de a îmbătrâni a lui Cato cel Bătrân 96
*Cum să îmbătrânești bine?...96*
Intermediul 2 121
*Limba perforată a lui Cicero 121*
A TE SINUCIDE 138
Încăperea afumată a lui Seneca 138
*Când trebuie să părăsim viaţa? 138*
A MURI 164
Noaptea eternă a lui Catullus 164
*Cum să îmblânzești moartea? 164*
Intermediul 3 185
*Poemul cinic al lui Lucreţiu 185*
**Partea a doua**
**CEILALŢI. O MORALĂ A UMANITĂŢII 199**
A PROCREA... 199
Metafizica sterilităţii lui Demonax 201
*De ce facem copii în loc să nu facem? 201*
A VORBI 226
Pleoapele cusute ale lui Regulus 226
*Ce înseamnă să ai cuvânt? 226*
Intermediul 4 250
*Viaţa dublă a lui Seneca 250*
A IUBI... 264
Șarpele viril al lui Gracchus 264
*Ce înseamnă să iubești cu adevărat? 264*
„Nu prin putere zeiască și-a Venerei dulce săgeată, 281
Gâtul tăiat al lui Volumnius 283
*Ce înseamnă să iubești din prietenie? 283*
Intermediul 5 304
*Sfinţenia păgână a lui Plutarh 304*
A RĂZBUNA 311
Sinuciderea Lucreţiei 311

*Ce înseamnă o morală a onoarei? 311*
A CONSOLA 332
Scrisoarea lui Cicero către soţia sa 332
*Putem duce durerea altuia? 332*
Intermediul 6 352
*Gamba lui Epictet cel şchiop 352*
**Partea a treia LUMEA. O ECOZOFIE A LUCRURILOR 359**
A POSEDA 359
Blidul de lemn al lui Dentatus 361
*Cum să posezi fără a fi posedat? 361*
A ACŢIONA 383
Creierul de plumb al lui Caius Gracchus 383
*Trebuie să te ocupi de politică?*.18.1
Intermediul 7 411
*Blândeţea cinică a lui Lucian*4*11*
A REFLECTA 4,!
Oglinda lui Sextius Patris 4 I
*Cum să te gândești în lume?* 4 *I*
A CREDE... 4 IM
Puii sacri ai lui Pulcher 4 IM
*Ce-ar trebui să crezi? 1*1 *b*
Intermediul 8 I'i-i
Purpura în toga lui Marcus Aurelius I '1 –
*Cum să trăiești ca un roman? I11*
A CONTEMPLA... I
Mâna bătătorită a alegătorului lui Scipio Naţii»-o... b
*Ce ne învaţă natura?* b
A RÂDE!" 1
Pieptenele chelului după Lucian..."
*Ce raţiune are deriziunea? 1*
*9*
Intermediul 9 u
*Celsus, ultimul păgân*
**Concluzie I**
SPADA AMAZONIEI I
*Ce înseamnă să trăiești ca un nmuiii*
Bibliografie

Bibliografie în limba română
De același autor –

www.ecredu.ro

**facebook**

**COMENZI – CARTEA PRIN POȘTĂ**

Telefon: 0746 745 288
Adresa: IAȘI, Bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, nr. 2 – 700124. E-mail: officeecredu.ro www.ceredu.ro
Tipărit în România

*Vorbe și fapte memorabile,* VI, VIII, 3. Traducere din limba latină de Mihaela Paraschiv *(n.t.).*

*I" " 1 Loc. cât. (n.t.).*

I " Tot în acest capitol, Valerius Maximus scrie: „Unii cred că [sclavul] se numea Euporus" («t.).

III/ Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduiiilă.* Ediţie îngrijită, note și indice de Ioana Costa, traducere din limba latină de Ioana Costa și Octavian e iordon, studiu introductiv de Anne Bitnăţeanu, Iași, Editura Polirom, '005, III, XXIII, p. 162.

I" '1 Marcus Aurelius, e/. </l., II, 17, pp. 90 – 91 *(it. I.).*

**«R**